
Bibliotheca Alexandrina
0124013

عيون الحكمة

تأليف : ابن سينا
مع

شرح عيون الحكمة

للإمام فخر الدين الرازي

ثلاثة اجزاء في مجلد واحد

الجزء الاول

موسسة الصادق للطباعة والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

اسم الكتاب:.....شرح عيون الحكمة
المؤلف:.....الشيخ الرئيس ابن سينا
الناشر:.....موسسة الصادق للطباعة والنشر ايران - طهران
شارع ناصر خسرو تليفون ٣١٣٤٦٤٤
تاريخ النشر:.....١٣٧٣ هـ. ش - ١٤١٥ هـ. ق
المطبعة و التجليد:.....اسماعيليان
الطبعة:.....الاولى
عدد المطبوع:.....٣٠٠٠ جلد
القطع:.....ويزرى

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

هذا كتاب من نواذر التراث فى
العلم الالهى . وهو المسمى فى
لسان اليونانيين باثولوجيا . و
فى لسان المسلمين علم الكلام أو
الفلسفة الاسلامية .

التقديم للكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على النبي الأُمى الكريم ،
الذى بعثه الله رحمة للناس أجمعين ، وعلى آله وأصحابه الطيبين
الطاهرين ، وعلى من اهتدى بهديه والتبع سنته وعمل بشريعته الى يوم
الدين .

أما بعد ..

فهذا هو كتاب « شرح عيون الحكمة » للإمام الجليل القدر ، العظيم
الشان محمد بن عمر بن الحسين الشهير بغفر الدين الرازى المتوفى
سنة ٦٠٦ هـ ١٢١٠ م رضى الله عنه وأرضاه . وهذا الكتاب لم يطبعه أحد
من قبل أن نطبعه . وهو يشتمل على ثلاثة أقسام : القسم الأول فى
المنطقيات ، والقسم الثانى فى الطبيعيات ، والقسم الثالث فى الالهيات .
وقد حققته لفائدة المسلمين الذين يدافعون عن الاسلام بالأساليب
الشائعة فى العالم من الجدل والمناظرة . وهؤلاء مثلهم كمثل اليونانيين
القديماء ، فانهم لما رأوا السوفسطائيين يقلبون الحقائق وذلك بتلاعبهم
بالألفاظ ، وبكثرة تنريعاتهم فى المسألة الواحدة حتى يبعدوا المجادل
الفاهم عن موضع الإلزام فى المسألة ، اضطروا الى علم ، يعرف
القارئ والمستمع أن هذا « الشئ » يعبر عنه بكلمة كذا . وأن هذا الشئ
حده كذا ورسمه كذا . وهذه المقدمات تؤدى الى نتيجة كذا . وهذا الشئ
سيكون مصيره كذا ، لأنه مشابه لشيء معروف للناس ومألوف . واصطلحوا
على تسميته بعلم المنطق ، ورأوه صالحا فى اثبات عقائد وإبطال عقائد ،
فاستخدموه للإثبات وللإبطال .

والمسلمون الأوائل لما آمنوا واهتدوا ، لم يكن هذا العلم سبب إيمانهم واهتدائهم لأنه ما كان قد دخل في الإسلام بعد . ولما ترجم المسلمون علوم اليونان ومنها هذا العلم ، اختلف المترجمون في المعنى المراد من اللفظ اليوناني . فاضطرب المعنى ، وعسر على المسلمين الفهم في الأيام الأولى للترجمة . فنأى عنه البعض والدليل على ذلك : أن ابن سينا والفارابي كانا على قدر كبير من فهم المعنى . ولم يتفقا على حكاية كلام مكتوب عن « أرسطو » و « أفلاطون » — كما هو معروف —

وقد اجتهد المسلمون فيها بعد في معرفة هذا العلم ، لما راوا أهل الكتاب على علم به . كما اجتهدوا في قراءة كتب أهل الكتاب ، وهم يعلمون من القرآن أن بها تحريف وتغيير . وذلك لالزامهم بالدليل المسلم بصحته عندهم . والدليل على ذلك : أن « أبا حيان التوحيدي » روى في كتابه « الامتاع والمؤانسة » أن « أبا سعيد السيرافي » ، « متى بن يونس » تناقشا في هدف علم المنطق . وكان مما قاله « متى بن يونس » : « أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من ستيه وباسد المعنى من صالحه . كالميزان . فأنى أعرف به الرجحان من النقصان ، والشائل من الجانح » اهـ

ومن كلام متى يتبين أن النصراني يعرفوه ويدرسوه . ولا بد لهم من فرض يعود عليهم بالنفع من معرفته ودراسته . والا ما درسوه وما عرفوه وكتب اليهود المؤلفة في العقائد والديانات فيها ما يدل على معرفتهم للمنطق ، وانتفاعهم به في ضبط الأفكار وتنظيمها ، فدلالة الحائرين لأوسى بن ميمون وتفتيح الأبحاث لابن كيمونة . وهما من الكتب التي تدافع عن الدين اليهودي وتظهر مزاياه ومحاسنه — في نظرها — هما كتابان فيهما أثر المنطق بين وواضح . ومن كلام ابن ميمون : « المقدمات العامة التي وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم . وهي ضرورية في اثباته في هذه الأربعة مطالب ، انفتى عشرة مقدمة . وها أنا أذكرها لك ، ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها وما يلزم عنها . المقدمة الأولى :

اثبات الجوهر . المقدمة الثانية : وجود الجلام . المقدمة الثالثة : ان الزمان مؤلف من آتات . المقدمة الرابعة : ان الجوهر لا ينفك من عدة اعراض . المقدمة الخامسة : ان الجوهر الفرد تقوم به الاعراض التي ساصفها ولا ينفك منها . المقدمة السادسة : ان العرض لا يبقى زمانين . المقدمة السابعة : ان حكم الملكات حكم اعدامها ، وانها كلها اعراض موجودة مفترقة لمفاعل ... الخ »

ولهذا السبب اجتهد المسلمون في فهم المنطق ، وتفوقوا فيه على غيرهم ممن تعلمه وناظر به من اهل الكتب وغيرهم . والمسلمون يقرأون كتب اهل الكتاب ، واهل الكتاب يقرأون كتب المسلمين ، ويعرف المسلم ما عندهم ، وهم يعرفون ما عند المسلم . فابن كموفة في تنقيح الأبحاث يرد على الامام فخر الدين الرازي بعض ما كتبه في كتابه « معالم أصول الدين » وابن ميمون ينتقد الامام الرازي في دلالة الحائرين بقوله : « للرازي كتاب مشهور سباه بالالهيات ، ضمنه من هذياناته وجهالاته عظام . ومن جعلتها غرض ارتكبه وهو : « ان الشر في الوجود اكثر من الخير . وانك اذا قايست بين راحة الانسان ولذاته في مدة حياته ، مع ما يصيبه من الالام والأوجاع الصعبة والمعاهات والزمانات والأفكار والأحزان والنكبات ، فتجد ان وجوده — يعني الانسان — نقبة وشر عظيم » (١) . هـ ويثني ابن ميمون على « جالينوس » اليوناني بقوله : « نعم القول ما قاله جالينوس في ثلاثة المنافع . قال : « لا تطمع نفسك في الباطل ... الخ »

وموسى ابن ميمون يريك في كتابه دلالة الحائرين . آراء الفلاسفة ، ويريك نقدها ، تماما كما يفعل علما المسلمين . ومن كلامه : « أفقات الفلاسفة على الله تعالى في علمه بما سواه افتياتا عظيما جدا ، وعثروا عثرة لا اقالة لهم منها ، ولا ان تبعهم في ذلك الراي . وساسمك الشبهات التي أوتعتهم في ما افتاتوا به ، وساسمك أيضا راى شريعتنا في ذلك ومقاومتنا لهم في آرائهم السيئة المشنعة في امر علم الله .. الخ » (٢)

(١) ص ٩٦ دلالة الحائرين .

(٢) ص ٥١٨ دلالة الحائرين .

ويدريك في كتابه آراء الفرق الإسلامية مع انه يهودى ماهر ، ثم
ينقدها . نفى العناية الالهية التي هي القضاء والقدر يقول ان الراى
الثالث هو راى الأشعرية من اهل الاسلام ، ثم ينقد راىهم بقوله : « ولزم
هذا الراى شناعة عظيمة فتصلوها والتزوها . وذلك أنهم يقولون
« ارسطو » في ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص
... الخ »

وما من علم عند قوم الا ونى المسلمين من يعرفه سواء كان هذا
العلم مفيدا او غير مفيد . على حد قول القائل :
تعلم السحر ولا تعمل به
وعلى ما قيل :
من تعلم لغة قوم أمن مكرهم

فكتب السحر والطبقات والعزائم والبروج ، هي كتب يعرفها اهل
الكتاب ويظنون ان لهم فيها نفعاً ومغنياً — وليس فيها من النفع من الشئ —
ومع ذلك قراها المسلمون والقوا فيها بعدما فهموا معانيها . فالمسيحيون
الامام له كتاب . وداود الانطاكى الخنزير له كتاب . والرازى فخر الدين
له كتاب . وغيرهم له كتب . وكتب التصوف اكثر من ان تحصى . وهي
ملينة بالاساطير والخرافات المقتبسة من كتب اهل الكتاب . وللشيطان
اتباع واموان يوحى اليهم ، ويأمرهم باظهار فكرهم . ولا بد من ان يظهر .
كما قال تعالى : « وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم ، وان
اطعتموهم انكم لمشركون » (الانعام ١٢١) وكما في الانجيل حكاية عن
المسيح عليه السلام وهو « لابد من العثرات » وعلى المسلمين ان يعرفوا كل
شئ ، ثم يتنوا الباطل ويقرروا الحق . وذلك بايراد شبه الباطلين كما
يعتقدونها ويحكونها ، ثم يردون الشبهة ليبتلوا كيد الشيطان .

وهذا ما اقره المسلمون في البدء . فان « ابن المصالح » — رحمه الله —
لما افنى بتحريم قراءة كتب المنطق بقوله : « المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر

شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع . . . الخ » لم يستج
لمفتواه الا القليل . وأكثر المسلمين على خلاف ما أفتى به . فالإمامية يدرسونه ،
وما يزال الأزهر الى هذا اليوم يدرس علم المنطق للطلاب فى المرحلة
الثانوية وفى مرحلة الجامعة والدراسات العليا . وفى السنة الأولى
الثانوية يدرس الطالب قسم التصورات ، وفى السنة الثانية يدرس قسم
التصديقات .

والشيخ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم رد على المنطقيين ووبخ
الفلاسفة . ولرده وتوبيخه مقت بعض الناس علم المنطق وهجروا علوم
الفلاسفة . وهؤلاء الذين مقتوا وهجروا مخطئون فى فعلهم ، لأن الذى يرد
الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، والذى ينصر الفلسفة بحجج هو فيلسوف ،
والشيخ ابن تيمية فيلسوف . لأنه فى كتبه الفقهية والعقائدية ، استعمل
تعابير المناطقة فى التقسيم وموارد انتاج القضايا . ولأنه فى رده على
الفلاسفة وأهل الكتاب ، استعان بالفلسفة فى الرد .

يقول الشيخ فى كتابه درء تعارض العقل والنقل ما نصه : « والأبهرى
مذكور فى غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء
لازم القدم . ولكن أن كان قصده بيان فساد ما ذكره « الرازى »
فـ « الرازى » ذكر وجهين . وهب أن الأول ضعيف ، لكن الثانى قوى .
وهو قوله : « لو كان موجبا بالذات ، ما حصل تغير فى العالم » وتحرير
ذلك أن يقال : الموجب بالذات (أ) (ب) (ج) (د) (هـ) (ز) (ح) (ط) (ي)
معلولها ، ولو كانت شاعرة به ، (أ) ويراد به ما يفعل بغير ارادة ولا شعور ،
وأن كان فعله متراخيا . ومن المعلوم أنه لم يقصد افساد القسم الثانى ،
وأنما قصد افساد القسم الأول . فيقال : إذا كان الموجب علة تامة تستلزم
معلولها ، كان معلولها لازما لها ومعلول معلولها لازما ، فبمقتضى تأخر شيء من
لوازمها ولوازم لوازمها ، فلا يكون هناك شيء محدث ، فلا يحصل فى
العالم تغير . . . الخ »

وفى كتاب الجواب الصحيح يرد على أهل الكتاب بأسلوب الفلاسفة .
ومن كلامه لهم ما نصه :

« وان عنيتم بالجسم : القائم بنفسه ، او المشار اليه . لم يمتنع
— عنكم — ان يكون جسما . فانكم سميتوه جوهرًا ، وعنيتم : القائم
بنفسه . فان قام الدليل على أن كل قائم بنفسه مشار اليه ، كان ايضا
مشار اليه . وان قام دليل على أنه قائم بنفسه لا يشار اليه ، كان جوهرًا
وجسما عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه . ومن فسر المشار اليه لم يسم
عنده جسما .

فتبين أنه — على اصلكم — لا يمنع ان يسمى جسما مع تسميتكم له
جوهرا ، الا اذا ثبت ان من الموجودات ما هو قائم بنفسه لا يشار
اليه . وهذا لم يقيموا عليه دليلا . وليس هذا قول اهل الملل من المسلمين
واليهود والنصارى ، وانما هو قول طائفة من الفلاسفة ، وقليل من اهل
الملل وانقوم (١) » اهـ

ومن هذا الذى قدمته يتبين : ان دراسة علم المنطق والفلسفة لا بد
منها للمسلمين ، ولا يكفل علم المرء الا بهما ، ولا يكون اباما فى الدين الا
من درسهما وفقهما . وشيخ الاسلام كان من الدارسين والفاهمين . وكان
يدرس المنطق والفلسفة لطلاب العلم . فقد جاء فى سيرته ان بعض الطلاب
قروا عليه « الأريعيين فى اصول الدين » لفخر الدين الرازى . وهو
كتاب فى علم الكلام مفيد .

والشيخ محمد أبو زهرة يقول ما نصه فى فائدة علم المنطق :
« وان تلك الطائفة من المخالفين لا تترك الاسلام فى هدوء ، بل انما
تثير حوله الريب . فلا بد عن مجادلته . ومن أجل ذلك تصدى لهم الممثلة
من قديم الزمان . فانه لما فتحت الفتوح الاسلامية ، ودخل الناس فى دين
الله افواجا ، وجد من المتعصبين من اليهود والنصارى والمجوس من حاولوا
ان يفسدوا الاسلام على اهلهم ، فكانوا يدسون بين اهل افكارا بعيدة عنه ،

(١) ص ١٥٩ ج ٣ الجواب الصحيح لابن تيمية .

ليتخذوها حجة للمطعن فيه ، وكانوا يثيرون الغبار حوله من وقت لآخر .
وفد تصدى للرد طوائف من المسلمين وأخصهم أهل الاعتزال — كما ذكرنا —
فقد مهروا في ذلك النوع من الاستدلال وعلى رأسهم « واصل بن عطاء »
و « عمرو بن عبيد » وغيرهم . ثم جاء من بعدهم « أبو الهذيل العلاف »
و « النظام » ثم « الجاحظ »

وقد وجدت في ربوع الديار المصرية الاسلامية طائفة من السوفسطائية ،
كانت تنهج منهاج سوفسطائية اليونان ، مثل « صالح بن عبد القدوس »
وغيره . فقد كان من هؤلاء أصل الشك في الحقائق اللادرية والعقدية .
واولئك ينشرون أفكارهم بين المسلمين ، ليحلوا وحدة العقيدة الاسلامية ،
ويجدوا السبيل بذلك لهدم الاسلام .

أذلك كان لابد من التسليح لهؤلاء . واذا كان فلاسفة اليونان قد حاربوا
السوفسطائية اليونانية بالجدل والناقشة ، ثم بالقيود المنطقية في
الاستدلال ، كما فعل « سقراط » في محاوراته ، وكما فعل « أرسطو »
في منطقته ، فقد حق على المسلمين أن يحاربوها بنفس السلاح الذي حارب
به حكماء اليونان . فقد جرب ناجدى . لذلك على المعتزلة ومن اليهم
بالمجادلة معهم ، ثم ترجم منطق « أرسطو » ناجدى في ذلك واثمر .

وان تلك هي جدوى المنطق . فان جدوى المنطق هي أنه ميزان الحق
بين المتجادلين ، وهو الذى يبين زيف الاستدلال ، فهو بحدوده وأشكال
القياس المنطقى وضروب التمثيل يوضح الزيف فى القول .

ويكفى أن يوضح الكلام الزائف فى شكل قياس منطقى ، وتتعرف
الحدود فى كل أجزائه ، ويعرف العموم والخصوص فى مقدماته ، ليتبين
الخبث من الطيب . ولقد شاع المنطق فى الماضي عندما شاع الجدل
والتبويه وإثارة الأوهام نحو أمور ليست من الحق فى شيء . ولا زال
يؤدى الى غايته فى هذا المقام ، كما أدى الى غايته عندما شاع الجدل
فى المسائل الاعتقدية ، والمسائل الفقهية بين أهل المذاهب المختلفة . الخ

والامام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ يقول فى مقدمة كتابه المستصفى فى علم الأصول : ان من لا يعرف علم المنطق ، لا ثلثة له فى علومه . يقول مانصه : « نذكر من هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحسد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقى ، وشرط البرهان الحقيقى واقسامها على منهاج أو جزء مما ذكرناه فى كتاب محك النظر ، وكتاب معاد العلم . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هى مقدمة العلوم . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا » ١ . هـ .

ولو ان انسانا مسلما قال ان علم العروض لا فائدة فيه . بدليل ان اراهم اذا حفظ من الشعر قصائد طويلة ، وعرف معانيها ، لانشد شعرا مماثلا للذى حفظه ولو لم يعرف من علم العروض شيئا . وقال : ان علم النحو لا فائدة فيه لضبط الكلام بالضمة والفتحة وغيرها . اذا كان يقدر على توصيل المعنى للمخاطب . بدليل ان اللغة العامية تؤدى الى التخاطب والتفاهم كما هو الحال فى اللغة العربية الفصحى . وقال : ان الفلسفة لا فائدة فيها لأن الناس يريدون خبزا ولا يريدون فكريا . وقال كذلك فى علوم كثيرة ، وصاح بأعلى صوته : يكفى المسلمين من العلم قرآن وبهم وسنة نبيهم . لو ان انسانا قال وصاح . لأدى قوله هذا الى تأخر المسلمين عن غيرهم من سائر الأمم . فالغزالي أبو حامد المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لما صاح بأعلى صوته وقال : ان طرق التصوفة احسن الطرق التى تفيد المسلم فى الدنيا والآخرة ، لزم الناس الصوامع والخلوات ، وهجروا زراعة الأرض وفلاحتها . ومن المعلوم انه كان فى زمانه « بطرس الناسك » فى دول أوروبا يحرض الصليبيين على قتال المسلمين فى بيت المقدس .

واذكر اننى لما قدمت « القاهرة » لأدرس فى كلية اللغة العربية . وطلعت شوارعها القديمة ورأيت آثار القدماء كجامع الظاهر ببيبرس وغيره ، جال بخاطرى ان هؤلاء الذين بنوا ، قد ماتوا وفنوا ، وبقيت آثارهم تدل

عليهم . فلو أننا اجتهدنا ونجحنا وبلغنا ثم جاعنا الموت . . ولا بد من أن
يجيء . فما فائدة جدنا واجتهادنا اذا كان التراب يضم الكسول والمجتهد
والأمير والمأمور ؟ وعزمت على أن لا اطالع كتب العلم ولا أن اواصل
الدراسة ، وعدت الى قريتي وأنا مصر على هذا العزم . وهذا الخاطر الذى
خطر ببالي هو شبيه بالمذى يفضل دراسة علم على علم أو يبيع للناس علما
ويحرم عليهم علما غيره . كلاهما يؤديان الى هلاك . اذا كان المعلمان
محترمان . .

وقد وجدت هذا المعنى عند اليانسين من حكماء بنى اسرائيل فقد قال
أحدهم : « ما الفائدة للانسان من كل تعب الذى يتعبه تحت الشمس ؟ دور
ينضى ودور يجيء ، والأرض قائمة الى الأبد . والشمس تشرق والشمس
تغرب وتسرع الى موضعها حيث تشرق . الريح يذهب الى الجنوب وتدور
الى الشمال . تذهب دائرة دوراننا والى مداراتها ترجع الريح . كل الأنهار
تجرى الى البحر والبحر ليس بملآن . الى المكان الذى جرت منه الأنهار .
الى هناك تذهب راجعة . كل الكلام يقتصر . لا يستطيع الانسان أن يخبر
بالكل . العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتلئ من السمع . ما كان
فهو ما يكون ، والذى صنع فهو الذى يصنع . فليس تحت الشمس جديد .
ان وجد شيء يقال عنه انظر : هذا جديد . فهو منذ زمان كان فى الدهور
التي كانت قبلنا . ليس ذكر للأولين . والآخرين أيضا الذين سيكونون
لا يكون لهم ذكر عند الذين يكونون بعدهم . . . الخ » (الجامعة ١)

وإذا عرفنا الله تعالى فى محكم كتابه بأنه لم يخلق الدنيا عبثا ، ولم
يخلق الناس عبثا ، بل لحكمة خلق الله الذى خلق . ولارادة ومشية .
وعمارة الدنيا واجبة علينا ، كل على قدر طاقته . ولسوف تكون حياة جديدة
من بعد الموت فيها النعيم المقيم لمن أحسن ، وفيها العذاب الشديد لمن
أساء . ولو وقف على ذهن المرء أن حياته فى الدنيا هى لخيره فى الآخرة ،
لمعمل وما ينس وما قنط . وطلب الرحمة والتوفيق من ربه .

وحجة الفائلين بأن المنطق لا مائدة فيه في البرهنة على وجود الله تعالى . ولذلك يجب أن يلغى من مور التعليم هي قولهم : ان أدلة القرآن تكفي في البرهنة على وجود الله . وكذلك الأحاديث المروية عن النبي ﷺ . أما أن الأحاديث تدل ففيها المتواتر والإحاد . وقد اتفقت كلمة المسلمين على ان العقائد تؤخذ من آيات القرآن وحده . وأما أن القرآن يدل . فهو يدل . للذي عنده عقل سليم . وبيان ذلك : حينما قال النبي ﷺ انا رسول الله . فلو فرض ان انسانا معاصرا له قال بقوله . فمن يدرينا الصائق منها من الكاذب ؟ لابد من العقل السليم الخالي عن العناد والهوى ليكون مثل القاضي بين المتحاجين والمتخاصمين . فأبو بكر الصديق رضى الله عنه حكم بصدق محمد ﷺ لأنه شاهده طول حياته صادقا . وعقله دله على أن من كان صادقا الى سن الأربعين ، لا يمكن ان يكذب . ولذلك آمن . وخديجة رضى الله عنها لما رآته يصل الرحم ويحمل الكل ويقرى الضيف ، آمنت بكلامه . لا أخبرها به . اذ دلها عقلها السليم أن من كان على مروة وخلق ، لا يمكن أن يضل لثلاث تسقط مروءته وهيبته . ولما نطق بالقرآن المعجز في لفظه وفي معناه . وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب ، حكم العقل بأن الأمي لا يقدر على هذا . وبالتالي يكون القرآن كلام الله ووحى الله . ولو ان انسانا لا عقل عنده ، وظهر له ملاك يكلمه وجها لوجها . فانه لا تكون فائدة تذكر لا من المتكلم ولا من المستمع ، لأن العقل مفقود .

ولهذا المولى اختلف علماء المسلمين في الشرع وفي العقل . انهما يقدم على الآخر ؟ أى ايهما يكون حاكما على الآخر . فقال قوم : هو العقل . لأن النبوات لا تثبت الا عند ذئ عقل سليم . وانعزل هو الذى يميز الصادق من المكاذب . وقال قوم : هو الشرع . لأن العقل قد يمرض له الزلل والخطا . وليس من أحد من المسلمين الفائلين بتقديم العقل او الشرع ، يهون من قيمة الشرع او يقلل من فائدته او يدمو الى نبذه ليس ولا واحد . فالفائلون بتقديم العقل ما قالوا به الا من أجل صحة التكليف على المكلفين .

على تفسير الجامع لأحكام القرآن ما نصه : « العقل عمدة التكليف ،
وبه يعرف الله ويعلم كلامه ، ويوصل الى نعميته وتصفيق رسله . الا انه
لما لم ينهض بكل المراد من العبد ، بعثت الرسل وانزلت الكتب . فمثال
الشرع : الشمس . ومثال العقل : العين » (الاسراء ٧٠)

هذا من جهة ثبوت النبوة . واما من جهة نصوص القرآن ذاتها .
ففيه نصوص لا بد للعقل من ان يتصل في معناها . ومنها نصوص المحكم
والمتشابه . ونصوص التشريعات .

فمن المحكم والمتشابه ، نذكر هذا المثال :

(ا) قال الله تعالى « ليس كمثل شيء » وقال موسى عليه السلام :
« لن ترانى »

(ب) وقال الله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وعدم المماثلة ينفي الجسم
واليد . ويتعارض مع اثبات اليد . فهو سلطنا بكل الأقوال — على ظاهرها
— لقول العقل : لن فى هذا التسليم هنا نص ، بين الغنى وبين الإثبات .
ويُلزم على هذا التعارض ان لا يكون القرآن كلام الله . فكيف يوفق بين النص
الذى يسلم بصحته وبين العقل الذى بين له ان النصوص متعارضة
على الظاهر ؟ هذا هو السؤال الذى يدور حوله الخلاف بين النص والعقل .
والذى من أجله ألف الإمام الرازى « أساس التقديس فى علم الكلام »
ورده عليه الأئمة ابن تيمية الحرانى فى « درة تعارض العقل والنقل »
المرازى يقول : ان « ليس كمثل شيء » نص محكم . ويؤيد أنه محكم :
أن الله لا يرى — بضم الياء — و « يد الله » نص متشابه يحتل اليد
الجسمية ويحتل الكناية عن القدرة . ولأنه متشابه ينبغى رده الى محكمه
وهو نفي المثلية . والمناسب لنفي المثلية هو القدرة . فاذن « يد الله » معناها
تدريته . هذا كلام الرازى . وابن تيمية يقول : اننا نسلم بالنصين كما
ورداً ونقول : « كل من عند ربنا » مثقوله : ليس لله مثل وليس هو بجسم .
وله يد — كما قال — لا نعلم لها كيفية ولا شبها . هذا كلامه . والعقل
قد استغربه الرازى لدفع بوهم التعارض بين الأقوال . والعقل قد

استخدمه ابن تيمية فى التسليم بالإتوال كما جاءت . وكان أبى رحمه الله على رأى ابن تيمية فى الله وصفاته . وأنا اليوم على دين أبى .

وعن نصوص التشريعات تذكر هذا المثال :

(أ) قال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا . فإذا بلغن أجلهن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف . والله بما تعملون خبير » (البقرة ٢٢)

(ب) وقال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج . فان خرجن فلا جناح عليكم فى ما فعلن فى أنفسهن من معروف . والله عزيز حكيم » (البقرة ٢٤)

فى القول الأول « أربعة أشهر وعشرا » من الأيام . وفى القول الثانى « متاعا الى الحول » وهذا فى الظاهر تعارض وتناقض . فالنص صحيح وثابت . والمعتل يقول : كيف أسلم بحكمين متعارضين ومتناقضين ؟ ولدرء تعارض النصين . قال بعض المسلمين : ان القول الثانى منسوخ لا يعمل به . وقال بعض المسلمين : ان النصين غير متعارضين ، لأن النص الأول يعطى حكما اجباريا بصيغة « يربصن » والنص الثانى يعطى حكما اختياريا بصيغة « وصية » والاجبارى لا يتعارض مع الاختيارى والمعتل هو الذى حكم بعدم التعارض . والمعتل أيضا هو الذى قال بالنسخ .

لما عن تعليل احكام الشريعة :

فان الله لما حرم وحلل ، بين للناس وجه الحكمة من الشريعة ككل ، هى الرحمة بالعباد والرافة بهم . وفى بعض التشريعات بين وجه الحكمة . وفى بعضها اكتفى بقوله : « ذلك ليعلم الله من يخافه بالغيب » وقد اجتهد العلماء فى تعليل الأوامر والنواهي بالعقل . مع أن المعتل لا يصلح فى التعليل . لأن نصوص التشريعات ليست من النصوص المتشابهة التى ترد الى النصوص الحكيمية .

فى القرآن مثلا : ان الله تعالى حرم تكاح البنت . فليبحث المعتل عن تعليل لهذا التحريم . ما هو ؟ وفى القرآن : ان آدم وابنيه وبناؤه لم يكن

عندهم محرمات فى الزواج . فلو فرضنا حالة مشابهة لأناس فى صحراء منقطعة عن العمران كحالة بئى آدم فى الزمان الأول . أو لو فرضنا العقل يقول : أيهما أولى بالانتفاع بهذه البنت ؟ الأب الذى أنفق عليها واعتنى بها ، أم الأجنبى الذى لم ينفق ولم يعتن ؟ أو لو فرضنا من يقول : أن الناس من آدم الى زمان موسى بن عمران — عليهما السلام — كانوا يحلون نكاح البنت . ولم يؤثر تحريمه الا على يد موسى ومحمد — عليهما السلام — وهكذا مكتوب فى التوراة . أو لو فرضنا من يقول للمسلمين : ان الامام الشافعى قد أباح للرجل أن يتزوج ابنته من الزنا . وتولدها من مائه فى الزنا كتولدها من مائه فى غير الزنا . فالمنى واحد والأم واحدة والتربية واحدة . وليس من فرق الا فى التلفظ بالفاظ النكاح امام ولى وشاعدين لا تشترط فيهما العدالة . انه لو فرضنا العقل جوز هذا وقال بهذا . فانه يجب على المسلمين جميعا تقديم نص التشريع والعمل به ، وإهمال العقل ففى بيان الحكمة من التحريم أو من التحليل .

وقضية النص والعقل هى من القضايا التى بثها علماء أهل الكتاب فى المسلمين ، لينشغلوا بكتائبهم عن كتبهم . فالنص عندهم مبدل ومغير . والعقل يشهد بأنه مبدل ومغير . وهنا يظهر التناقض بين النص الذى يزعمون بأنه لم يتبدل ، وبين العقل الذى يشهد بأنه مبدل . ولهذا يقولون : هل النص مقدم على العقل أم العقل مقدم على النص ؟ والدافع لهم الى هذا القول : هو الآيات التى حكم العقل بأنها ليست من كلام الله ولا من وحيه . وأخيرا قالوا : النص مقدم على العقل حتى لا يسفههم أحد بأدلة المعقول . وهذه القضية لا تصلح فى ديننا نحن المسلمين . لأن نص القرآن ننسب أحالنا الى العقل فى آيات كثيرة منها « وتلك الأمثال نضربها للناس . وما يعقلها الا المعالمون » . (العنكبوت ٤٣) والله لا يحيل اليه الا اذا كان نص القرآن نفسه سالما من المعارض العقلية . ونص القرآن منقول بالحفظ فى الصدور ، وبالكتاب فى الأوراق . وليس كذلك الحال فى كتب أهل الكتاب . فاذا قلنا : النص القرآنى والعقل . سليمان ، ولا يكذب أحدهما

الاخر باى حال من الأحوال . فان قولنا صحيح لصحة النص من جهة .
ومن جهة اخرى . لان الله لا يوحى بكلام لا يعقل .

والامام فخر الدين قد اساء الى المسلمين بشغلهم بهذه القضية
المزورة . وكان يجب عليه ان لا يذكرها . وان ذكرها لا يكون ذكره لها فهو
اكثر من كتاب ، حتى لا يعطى لها قيمة . ولأنه شغلهم واساء اليهم ، اعتبره
السلفيون الأجلاء من المارقين من الدين ، والخارجين على جماعة المسلمين .
فابن قيم الجوزية رضى الله عنه يصفه بالضل في كتابه « الروح » وشيخ
الاسلام ابن تيمية رضى الله عنه يؤلف ضده « دره تعارض العقل والنقل »
وشيخ الاسلام ابن تيمية — وهو من كبار الأئمة — كان على علم بكتبه
« فخر الدين » ونواياه تجاه الاسلام . وقد هياه الله لرد فكره وبيان غرضه .
فانه لما أثرت عنه عبارات يفهم منها ان التوراة ليست محرفة بتبديل اللفظ .
الف « الجواب الصحيح » وأثبت فيه : انها محرفة بتبديل اللفظ وتغيير
المعنى . ولما قال للمسلمين : ان التصوف من الاسلام وأنه يوصل الى
الله ، الف في بيان أن التصوف ليس من الاسلام كتباً ، بسببها استنارت
عقول المسلمين وصح فكرهم ودينهم . ولما قال للمسلمين : ان يد الله كناية
عن قدرته وعينه عن علمه واستواؤه على العرش كناية عن انه مالك الملك .
رد عليه في كتب مطولة بأن الخير كل الخير في التسليم بصحة النصوص ،
وترك التأويل حتى لا نقول في ذات الله ما قد لا يريد الله من عباده .
ولما ألف « شرح عيون الحكمة » رد عليه الامام ابن تيمية رضى الله عنه في
كتابه « الرد على المنطقيين » وبين ان المنطق لا فائدة فيه . ولما ألف « المطالب
العالية من العلم الايمى » ووضح فيه شبهات المعتزلة والفلاسفة والاشاعرة
والشيعة في أصول الدين وذكر أدلتها وشرحها شرحاً وافياً . رد عليه الامام
ابن تيمية ببيان المذهب السلفى الصحيح وحبيب الناس فيه ودعاهم الى
اعتناقه . وبين انه مذهب رسول الله ﷺ ومذهب أصحابه وأتباعه والسلف
المصالح عليهم رحمة الله تعالى — وهو المذهب الصحيح —

والقانون الكلى الذى ابتدعه الامام الرازى هو

«إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والتواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات . فاما أن يجمع بينهما . وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين . واما أن يردا جبهيا (لمتناقضهما) واما أن يقدم السمع . وهو محال . لأن العقل أصل النقل . ولو قدمناه عليه ، لكان ذلك قدحا فى العقل — الذى هو أصل النقل — والمقدح فى أصل الشئ : قدح فيه . فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل . فوجب تقديم العقل . ثم النقل لما أن يتأول ، واما أن يفوض . وإذا تعارضا تعارض الضدين ، امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعها » أ. هـ

هذا هو القانون . الذى الفت فيه كتب ، وهى برمتها خالية من الدليل على صدق القانون فى عرضه أو نقده .

وكان يجب على الامام الرازى أن يذكر على هذا القانون أمثلة من نصوص القرآن الكريم . فيقول مثلا : هذا النص متعارض مع العقل . فماذا نعمل فيه ؟ ويجب أن نعمل شيئا . لأننا نحن المسلمين نقول بأن القرآن كلام الله ، والله لا يعطى كلاما ينقض بعضه بعضا ، ولا يعطى كلاما لا يقبله العقل . هذا ما كان يجب عليه أن يفعله .



والشيخ ابن تيمية قد اطلال النفس فى الرد على هذا القانون . وما اتى بأمثلة على التعارض بين النص والعقل . وكان يجب أن يرد على الرازى بدليين اثنين :

اولهما : أن يطالبه بذكر أمثلة على التعارض بين النص والعقل . وليس من أمثلة فى القرآن على ذلك .

وثانيهما : أن يقول له : ان من المعتزلة من فهم القضية على وجهها الصحيح . وحلها وأزال اشكالاتها . وانتهت من قبل أن تخلق . فلماذا تعيدها بأسلوب يدل على التشكيك أو يدل على المغالطة ؟

وانه لىوجد فرق بين : ١ — موهـم التعارض ، ٢ — وبين التعارض .
 لموهـم التعارض مـوجود فى القرآن ، والتعارض لىس له وجود .
 والمعتزلة وأهل السنة فى تفاسيرهم تعرضوا لموهـم التعارض وأزالوه .
 وأفرد له « المـقـاضى عبد الجبار بن أحمد » كتابا كبيرا ، سماه بـ « تنزيه
 القرآن عن المطاعن » ذكر فيه الآيات الموهمة للتعارض ، ووفق بيـنها .
 مثل قوله تعالى : « فـورك لـنـسـالـنـهم أـجـمـعـين عـما كـانـوا يـعـمـلون » (الحجر
 ٩٢ — ٩٣) وقوله تعالى : « فـيـومـئـذ لا يـسـأل عـن ذنبه أنـس ولا جـان »
 (الرحمن ٣٩)

وعلماء قد تحدثوا عما جاء فى القرآن وما فى التوراة من معانى
 متعارضة (١) ، واثبتوا صحة ما جاء فى القرآن . ومثال ذلك : قول القرآن
 ان المسيح عيسى بن مريم عليه السلام قد تكلم فى المهد وهو صبى
 صغير . والانجيل لم يصرح بنطقه فى المهد . ورد القوطى المنسـر بان
 المسيح قد تكلم لبراءة أمه رضى الله عنها . ولو لم يتكلم لكانت قد أهرقت
 بالنار ، حسبما جاء فى التوراة من أن الزانية اذا كانت ابنة عالم من علماء
 الدين ، فانها تحرق (لاويين ٢١ : ٩) وهى قد عاشت من بعده ثمان
 سنوات — فى بعض الروايات —



ومشـاغبـات الرازى فى دين الله بالمقتل ، أكثر من أن تحصى . والذين
 احصوها ووقفوا لردعها كثيرون من أهل العلم ، ومنهم من أطال ومنهم من
 لم يطل . فـقـوله : « ان المـمـكـن لا يـتـرجـح اـحـد طـرفـيه عـلى الأخر الا بـمـرجـح »
 مساوى به بين العبد والرب . وخيل بالمساواة لطالب العلم : ان العبد
 مساوى للرب فى خلق الأفعال واعدامها . فالمهـارب من السبع اذا ظهر
 له طريقان ، والجائع اذا قدم له رغيفان ، فاختر أحدهما . هل
 اختياره لمـرجـح أم لغير مرجح ؟ يقول الرازى : لابد من أمر فى نفسه
 قد رجح له أحدهما على الآخر . وقوله فى المظاهر صحيح . ووجه

(١) الفصل لابن حزم .

الخطأ فيه : انه استخدم دليل الترجيح هذا في أفعال العباد ، على أنها من فعل الله وحده ، وليس للمعبد فيها من شيء ، لا في الكسب ولا في الاختيار . أى أن العبد لو مد يده لتناول كوب من الماء مثلا . فإن الله في نفس اللحظة قد مد يده لتناوله . وهنا صار لاكتساب الفعل طريقان . العبد والله . ولابد من مرجح . فهل يكون الله أم يكون العبد ؟ يقول الامام الرازى : انه الله . والعبد مضطر في صورة مختار . وقوله باطل فإنه لا احد من المسلمين يسوى بين الله والعبد ، ولا يوجد أحد منهم يقول : بأن العبد مساوى لله في الألوهية ، حتى يتم الترجيح بين المتكافئين .

والامام الرازى قد اقتبس دليل الترجيح من الفلاسفة . فإن الفلاسفة « بنوا مبحثهم في قدم العالم على مقدمتين : احدهما : أن الترجيح لابد له من مرجح تام ، يجب به . والثانية : أنه لو حدث الترجيح للمزم التسلسل (١) »

وكنا ندرس في الأزهر : أن الصفات الخبرية كيد الله وعينه وأذنه إما أن تؤول وإما أن لا تؤول ، والمسلم مخير بين الرايين . وغلطنا رؤساؤنا في جماعة « الاخوان المسلمين » في « المنصورة » أن الخير كل الخير في عدم التاويل مع اعتقاد التوحيد والتنزيه . ولما دخلنا جماعة « أنصار السنة المحمدية » معلمين ومرشدين ، علمنا — كما نشأنا — أن التاويل لا يجب الخوض فيه . ولما هيا الله لنا الاطلاع على معظم الكتب التي ألفها السلفيون في منع التاويل . ووضحت لنا الحقيقة فيه ، أدركنا أن القضية ليست سهلة كما كنا نتصور . وأن التاويل سلاح خطير قد استعملته فرق من الشيعة كالباطنية والاسماعيلية لتشويه الاسلام واطهاره بظهر لا يليق به . ولهذا صاح ابن تيمية بأعلى صوته قائلا : ان النص مقدم على العقل ،

(١) درء تعارض العقل والنقل ص ٣٦٨ .

ليسد باب التأويلات العقلية فى كتاب الله وسنة رسول الله .

ونعم ما فعل . فى الانتصار لنفسه وللمحدثين والفقهاء .

اذ كان فى عصره عدا بين علماء المسلمين المشتغلين بالفلسفة وبين علماء المسلمين المشتغلين بالحديث والفقه . فالفلاسفة يقولون : ان المحدثين تيوس لا يفهمون ولا يدرون . والمحدثون يصفون الفلاسفة بانهم يشتغلون بالتافه الذى لا يقدم ولا يؤخر .

وما كان يحق للفيلسوف ان يذم المحدث والفتية بأنه تيس ماعز (١)

لانشغالها بأصول الدين وسن القوانين للناس . فانها لم
انشغلا بالفلسفة ، لمضاعف مصالح المسلمين وانعدم الوازع الدينى الذى يمنع من الشر والأذى . ولو انشغلا بالفلسفة لصرحا فى نهاية عمرهما بما صرح به الفلاسفة وهو

فهاية اقدام العقول عقلا واكثر سعى العالمين ضلالا
وارواحنا فى وحشة من جسامنا وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستند من بحثنا طول عمرنا سوى ان جهمنا فيه قيل وقالوا

ولأن الشيخ الامام ابن تيمية رضى الله عنه مثلنا من أهل الحديث والفقه . ومصالح الجهور مقدمة على مصالح الخاصة ، قام فى وجه الفلاسفة وانتصر لأهل الحديث والفقه .

وفخر الدين الرازى لم يسلم من السنة الفلاسفة الذين نصرهم ، ولا من السنة المحدثين والفقهاء فابن حجر العسقلانى يقول فيه : « كان يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ثم يورد مذهب أهل السنة والحق ، على غاية من الوهاء (١) » وقال فيه المصطفى : « ان مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس (٢) » أما ابن تيمية

(١) للغزالي — وقيل للزمخشري — أبيات شعر فى هذا المعنى .

(٢) لسان الميزان ص ٢٨٨ ج ٤ .

(٣) الوافى بالوفيات ص ٢٤٩ ج ٤ .

فقد قال فيه ابن دقيق العيد : « لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلا . العلوم كلها بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد » وقال فيه الذهبي : « وهو لا يداهن ولا يحابي ، بل يقول الحق المر ، الذي أذاه إليه اجتهاده » وقال فيه الزملكاني الشافعي : « كان اذا سئل عن من من العلم ، ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف مثله »

وقبل سنين معدودة من مولد الشيخ « ابن تيمية » كان المسلمون السنيون تحت راية الخلافة العباسية في مدينة « بغداد » وكان المسلمون الشيعة يتربصون بهم الدوائر — كما يخكى السنيون في كتبهم — (٣) فان في الكتب السنية التاريخية أن بغداد سقطت على يد التتار سنة ٦٥٦هـ = ١٢٥٨م وان الشيعة من أهل فارس هم الذين ساعدوا « هولاكو » زعيم التتار على محاربة العباسيين في بغداد . ولأن الشيعة أظهروا النفاق والعداء للسنيين في ذلك الوقت المصعب . كانت آراؤهم في الدين في نظر السنيين غير مقبولة . آراؤهم في الفلسفة ، وآراؤهم في شتم بعض أصحاب رسول الله ﷺ وفي تدوين القرآن وجميعه ، وفي صحة الأحاديث النبوية ،

(٤) عاب الله على اليهود بسبب انقسامهم الى سامريين وعبرانيين . وكل فريق كان يعامل الفريق الآخر على أنه كافر .

قال الله تعالى : « واذا اخذنا ميثاقكم ، لا تسفكون دماءكم ، ولا تخرجون انفسكم من دياركم . ثم اقررتم وانتم تشهدون . ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم ، تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان . وان ياتوكم اسارى تفادوهم . وهو محرم عليكم اخراجهم . ائتمانوا ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ؟ فما جزاء من يفعل ذلك منكم ، الا خزي في الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون . اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة . فلا يخفف عنهم العذاب ، ولا هم ينعصرون » (البقرة ٨٤ - ٨٦)

ويجب على الشيعة أن يراجعوا كتبهم ، وأن يتعصبوا للقرآن والسنة الصحيحة المفسرة له .

وفى تفسير القرآن بالمجازات والاستعارات ، وفى من يخلف رسول الله ﷺ على طول الزمان ، وفى عصمة الخليفة ، وفى حكم صلاة الجمعة . وفى اجتهادات دينية فى الأصول وفى الفروع . ومن أجل ذلك ظهر فى بلاد الشام علماء سنيون يذكرون الأمر العقائدى عند الشيعة — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . وعلماء سنيون يذكرون الأمر الفقهي عندهم — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . ومن السنيين من برع فى الأصول والفروع معا ، واجتهد فى ذكر آراء الشيعة كلها ونقضها . ومنهم من دفعه التعصب لمجرد المخالفة ، فوقع فى الزلل . وللشيخ « ابن تيمية » ردود عليهم فى « منهاج السنة النبوية » تدل على أن الشيعة ليسوا على شىء من الدين والعقل .

ولعل الباعث الحثيث لابن تيمية — رحمه الله — على كره الفلسفة : هو أن « نصير الدين الجومسى » وكان فيلسوفا وشارحا لكتب الفلسفة ، كان جاسوسا من الشيعة على السنيين عند « هولاء » وكان يترجم رسائله

وفى كتب التاريخ عجرة *

فانه فى سنة ٤٤٣ هجرية قامت فى « بغداد » بين الشيعة وأهل السنة حرب طائفية . وكان سببها أن سكان « الكرخ » عملوا بابا للمدينة وعملوا برجاً وكتبوا عليه : « محمد وعلى خير البشر » فمن رضى فقد شكر ، ومن أبى فقد كفر » وقد اغتاط الحنابلة من أهل السنة وحاربوا الشيعة . حتى اضطروهم الى محو عبارة خير البشر وكتبوا مكانها عليهما السلام . ومع ذلك لم يرض أهل السنة الا بقلع الحجر المنقوش عليه العبارة والا بان يمتنع الشيعة من قولهم حى على خير العمل فى الأذان . ولم يرض الشيعة ، واستمر القتل مدة شهرين وفى هذه الفتنة حرق ضريح موسى بن جعفر الكاظم وضريح ابى محمد الجواد . ولو كان للأولياء فى قبورهم سلطان ، انعموا الشر عن أنفسهم ، انفسهم التى ترفرف كما يدعون حول قببهم وأضرحتهم . ولو كان عندهم عقول ، لعلموا أن بذور الشقاق بين المسلمين ليست من مسلم أخلص دينه لله ، بل من أهل الكتاب الذين لا يرتبون فى مؤمن الا ولا ذمة . ويريدون للمسلمين الهلاك .

الى اللغة العربية ، الرسائل التى يبعث بها الى أمراء المسلمين ، وكان يفتى ويقول : « ان الكافر العادل أحسن من المسلم الجائر »

ومن أعماله السيئة : أنه كان يظهر فى بغداد أمام المسلمين ، ويلوح لهم بالأمان ويشير اليهم بأن يخرجوا من باب السور عند مكان يسمى المحلبة . حتى اذا خرجوا استقبلهم جند القتل بالرماح والسيوف .

ومن جواسيس الشيعة غير « نصير الدين الطوسى » : « يزيد الدين ابن العلقمى » وزير الخليفة العباسى المعتصم بالله ومن أعماله : أنه وهو وزير ، أمر بفتح سد أثناء حصار القتار لبغداد ، وبسبب نقحه هلك كثيرون من جند الخليفة نفسه . ومن أعماله : أنه نصح الخليفة بعقد سلاح مع « هولاءكو » فخرج مع جميع من العلماء والوزراء . وهلكوا فى « فنج » عمله لهم « هولاءكو » ومعلوم أن الطوسى ، وابن العلقمى من محبى الفلسفة ، لأن الشيعة كلهم يدرسونها فى معاهد العلم . ويحكى المؤرخون المعاصرون لسقوط بغداد : أن الشيعة كانوا يلوحون للفقهاء السننيين بأن يهرعوا الى معسكر « هولاءكو » فاذا وصلوا اليه أهلكهم . ومن الذين استدرجوا الفقهاء وخانوهم : فخر الدين الطهرانى . وشهاب الدين الزنجبائى (١)

ولما انتهت المعركة ، وعرف كل مسلم ما له وما عليه . كان من آثارها : ظهور افكار مضادة للإمامية الاثنى عشرية . ومن هذه الأفكار : حب الفلسفة ، أو بغض الفلسفة . وهل فى القرآن مجاز أم لا ؟

ومنى زمانى هذا ، طوبى للمسلم العالم الذى يضع القرآن والسنة المفسرة نصب عينيه ، ولا يتعصب الا لها ، ولا يطلب الحق الا لوجه الحق وحده . طوبى له ان فعل . وليصبر على ما يصيبه ان فعل ، والا يصبر ، لن يفعل شيئاً — ولا أحد فاعل فى هذا الزمان —

(١) تلخيص مجمع الآداب فى معجم الألقاب — ابن الفوطى .

ومؤلف الكتاب

شيخ الاسلام

محمد بن عمر بن الحسين

٥٤٤ هـ - ٦٠٦ هـ - ١١٤٩ - ١٢١٠ هـ

هو الامام الجليل محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي .
 النخعي البكري . ولد في مدينة « الري » وهي قريبة من خراسان . وينسب
 اليها فيقال رازي في سنة ٥٤٤ هـ ومات في مدينة « هراة » سنة ٦٠٦ هـ
 ويكنى بابي عبد الله وابي المعالي وابي الفضل وابن خطيب « الري » لأن
 ابيه كان خطيبا مشهورا فيها . ووصفه الواصفون بأنه كان ربع القامة ،
 عبل الجسم ، كبير اللحية ، جهوري الصوت ، صاحب وقار وحشمة .
 وتتلذذ أولا على والده الشيخ ضياء الدين عمر ، ولما مات تتلمذ على
 كثيرين ، منهم الشيخ الكمال السمناني . وقد حفظ في صغره كثيرا من
 الكتب منها « المستقصى في علم الأصول » للامام الغزالي ، و « المعتد »
 لأبي الحسين البصري المعتزلي . وكانت الخلافات المذهبية من الفقه وفي
 العقائد قائمة بين الناس تنذر بخطر في هذا العصر الذي نشأ فيه .
 وكانت الفتن السياسية والحروب في هذا العصر أيضا يهددان حياة
 المسلمين . ففيه كانت الحروب الصليبية في الشام ، وفيه كانت محاولات
 التتار للقضاء على المسلمين . وكان أصحاب المرق الاسلامي كالشيعة
 والمعتزلة والكرامية والحنابلة يتحاورون بعنف للوصول الى ما هو الحق
 في محكم القرآن ومتشابهه .

وكان المتصوفة قد بلغوا الى الدرجة القصوى في افساد الاسلام
 وتشويه صورة المسلمين في نظر أعدائهم من اهل الكتاب وغيرهم . حتى
 اضطر الامام الجليل الحافظ المفسر أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ،
 المنوفى سنة ٥٩٧ هـ عليه رحمة الله تعالى أن يؤلف في نقد التصوف أحسن

كتاب وهو « نقد العلم والعلماء » أو « طيبس ابليس » وذلك ليصني
 العقيدة الإسلامية من الخرافات والبدع . ولم يمنعه من ذم أهل التصوف
 أن أبا حامد الغزالي قد كتب فيه ما يلبس على الناس دينهم — ولأبي
 حامد أتباع وأنصار من الفوغاء وطلاب العلم المبتدئين — . وقد بلغت به
 المجرة في نصرته دين الله أن جمع من أقاويل « الغزالي » أقوالا ، كانت
 السبب في تأخر المسلمين إلى هذا اليوم ، ونقدها وردّها بأحسن عبارة
 وأعظم حجة .

وفي هذا العصر كان الإمام الرازي أبو عبد الله . وقد خرج من عصره ،
 كما حقل فيه . فانه هادن المتصوفة واعترف بمقاماتهم التي توصل إلى الله .
 وانتصر للشافعية الذين هو منهم كما كان أبوه . وعظم الأشاعرة . واقتنى
 أثر الحكماء والفلاسفة ، بل ألف في السحر كتباً . ولا ميثور عنه خروج
 على المألوف في عصره . غير أن الكرامية الذين صرحوا بأن الله جسم في
 مكان عالي . قد اغتالوه بالسم — كما جاء في رواية — لأنه جادلهم بأن
 الله تعالى لا مثل له ولا كنه له . وجداله معهم كجدال غيره معهم .
 فأى جهاد عنده في نصرته دين الله . وقد ترك في المسلمين بدعا ، كان يقدر
 على ردّها ؟

ويحمد له الناس : أنه قد نهم علوم كثيرة ، ولخصها أو بسطها . وقدمها للناس
 بترتيب ونظام يشكر عليه ويثاب عليه . وكان الأولى به أن يتخصص في
 علم واحد ، ليجيد فيه القول . أو ليجدد فيه . فمن يكتب في كل فن . هل
 يكون واسع الثقافة أم يكون عالما متخصصا ؟ انه كتب كتباً في الطب منها
 كتاب « مسائل الطب » وكتاب « الجامع الكبير في الطب » وكتاب « النبض »
 ولذلك قال عنه « القفطي » في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء :
 « جيد الفطرة حاد الذهن حسن العبارة كثير البراعة قوى النظر في صناعة
 الطب ومباحثها » ولأنه كتب في كل علم كتابا ، قال عنه بعض الواصفين
 له : « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس »

ومن الكتب التي ألفها هذه الكتب : التفسير الكبير — شرح عيون
 الحكمة — أساس التقديس في علم الكلام — الأربعين في أصول الدين —

المطالب العالية من العلم الالهي — لباب الاشارات والتنبیہات — مناقب
الامام الشافعی — معالم أصول الدين — محصل افكار المتقدمين — المحصول
فی أصل الفقه — السر المكتوم — الهدى ... الخ «

وتد حاول باحث أن يبراه من تأليفه « السر المكتوم » لأنه كتّاب
فی السحر ، وباعت محاولاته بالفشل ، لأنه أحال عليه فی شرح عيون
الحكمة .

مخطوطات الكتاب

أما عن مخطوطات « شرح عيون الحكمة » فهي :

١. فيينا برقم ١٥٢٢ — وتاريخها سنة سبع وثلاثين وستمائة ، أى بعد وفاة المؤلف بمقدار ٣١ سنة وتقع فى ١٧٤ ورقة .
٢. الاسكوريال (الفهرست الثانى) برقم ٦٢٨ وتاريخها ٢٠ شعبان سنة ٦٣٧ هـ وهى اذن كتبت فى نفس السنة التى كتبت فيها نسخة فيينا ، ونسخة فيينا فى آخر شوال سنة ٦٣٧ . وتقع فى ٢٨٢ ورقة ، وواضحة .
٣. برلين برقم ٥٠٤٣
٤. امبروزيانا فى ميلانو برقم ٣٢١ .
٥. راغب باستانبول برقم ٨٥٨
٦. — كمبردج (ملحق) برقم ٨٨٠ .
٧. لندبرج برقم ٥٥٨
٨. ليندن (هولنده) برقم ١٤٤٧
٩. مشهد (ايران) ١ : ٥٤

١٠. المكتب الهندى برقم ٤٧٨

١١ مانشستر (انجلترا) برقم ٣٨٠ — مكتوبة سنة ٧٣٣ هـ بخط احمد بن عبد الرحمن بن أبى بكر بن عثمان العفالى ، المكتب بفخر الهمداني بمدينة تبريز .

١٢ بوهار ٨٠٣١٧

١٣ طلعت بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٢٨٧ حكمة ، بخط محمد بن اسعد بن محمد الدواني . فرغ من كتابتها فى رابع شهر المحرم سنة ٨٧٨ هـ . وقابلها الناسخ على نسختين ، وذلك فى الحادى والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٨٧٨ هـ . وبها نقص فى اولها . وبثنيها طيارات ، وبها مشها تقييدات بخط الناسخ . وتقع هذه النسخة فى ٢٤٩ ورقة ، مسطرتها ٢١ سطرا ، من حجم الثمن .

١٤ — المكتبة الاحمدية فى طنطا ، ومن هذه المخطوطة مخطوطة فى الأزهر .

١٥ — مكتبة بلدية الاسكندرية .



وهذا الكتاب يشتمل على ثلاثة أقسام : المنطقيات والطبيعيات والالهييات .

وفى القسم الأول يقول : « انا لا نقول : ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق ، بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله »

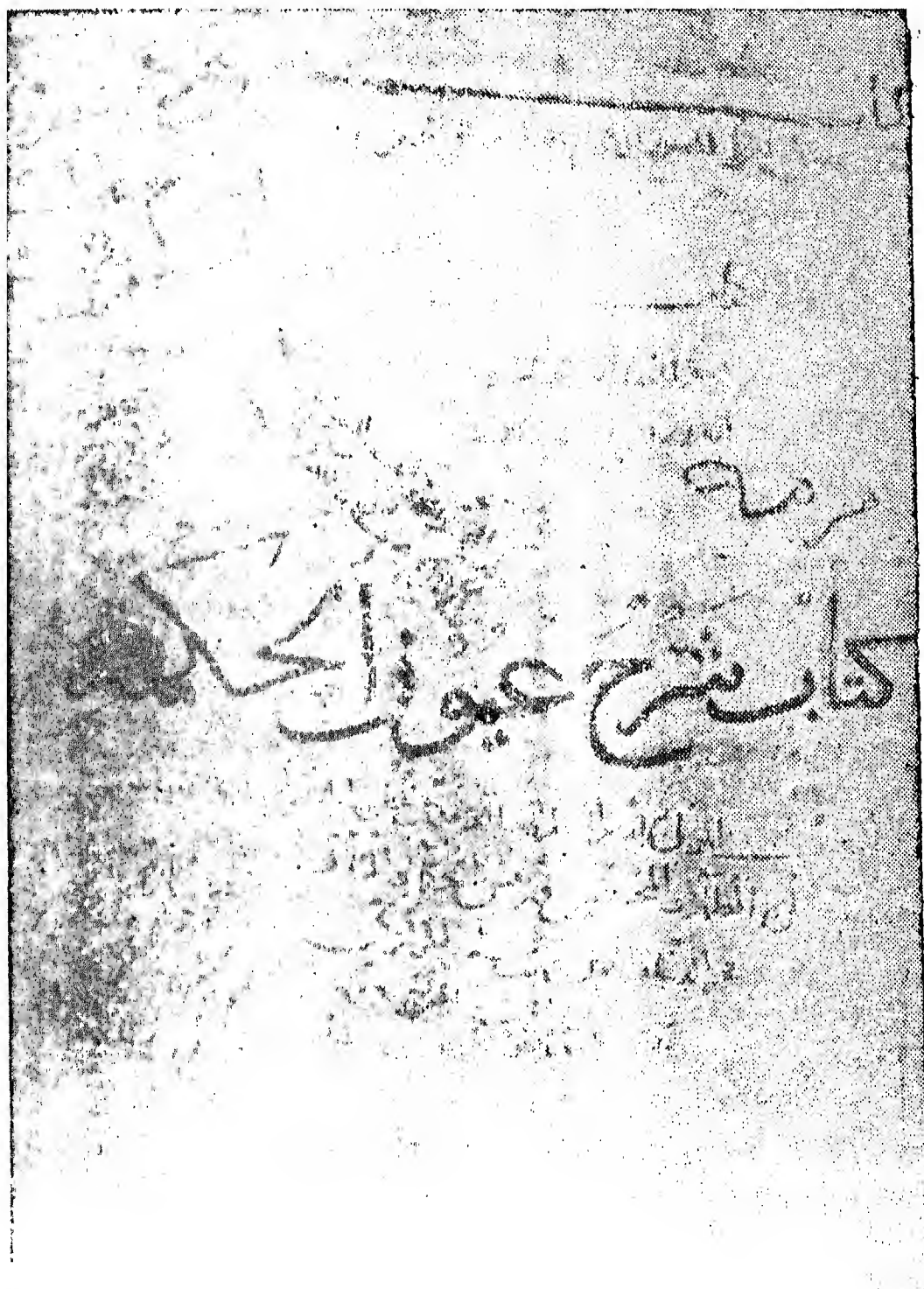
وفى القسم الثانى يقول : « اعلم : ان الحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل شيء احسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون ادون منزلة من المعارف الالهية والجلالية القدسية . وذلك يدل على ان الحكمة العملية ، ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير .

وايضا : فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية .
والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين .
قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين »
فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : « والحقنى
بالصالحين » تكميل القوة العملية »

ونفى القسم الثالث يقول : « وقد يعبر عنه — أى الموجود — بعبارة
أخرى ، فيقال : الموجود إما أن يكون مؤثرا لا يتأثر وهو واجب الوجود
— الله تعالى — أو متأثرا لا يؤثر وهو الهوى ، أو مؤثرا ومتأثرا . هو
كالموجودات الروحانية . فان وجودها واتع بإيجاد واجب الوجود ، ثم
انها مؤثرة فى تدبير الأجسام ، أو لا مؤثرا ولا متأثرا »

والله اسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

أ. د. أحمد حجازى أحمد السقا



[illegible]

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠



شرح عيون الحكمة

تأليف شيخ الإسلام
الإمام فخر الدين الرازي
مجدد بن عمر بن الحسين المتوفى ٦٠٦ هـ

الجزء الأول
في
المنطقيات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وهو المستعان ، وعليه التكلان

اللهم يا خالق السموات والأرض ، يا فاطر السموات والأرض ،
ويا نور السموات والأرض ، ويا قيوم السموات والأرض ، ويا راح المساكين ،
ويا سائر عيوب المعيوبين ، ويا مجيب دعوة المضطرين ، ويا أكرم الأكرمين ،
ويا أرحم الراحمين .

اسئلك سؤال مسكين مستكين ، ذليل مهين — بحق حقك على كل
أحد ، وبحق لزوم عبوديتك لكل أحد ، وبحق وجوب طاعتك على كل أحد ،
وبحق وصول رحمتك الى كل أحد : أن تنور قلب هذا الفقير الكسير ، بطلائع
مسرقتك ، وتشرح صدره بلوامع هدايتك ، وتزين لسانه بذكر تهجيدك
ونحميدك ، وتعظم شأنه بأن توفقه للاقرار بتوحيدك وتثريدك . وأن لا تشغل
قلبه بهوجود سواك ، وأن لا تبطل توحيده بظلمة الالتفات الى العناصر
والأفلاك ، وأن تسعده بالأمن من عقابك الأليم ، وأن تكرمه بلذة النظر الى
وجهك الكريم ، وأن ترزقه من أنواع الكرامات : أن يكون غريقا في بحر
معرفتك ، حريقا بانوار محبتك . يرى الكل معزولا في ساحة قدرك
وقضائك ، معذوما عند طلوع نور كبريائك . — أن تصلي (١) على محمد
رسولك في الملا الأعلى ، وترزقني الكاس ، لأرى الدرجة التي ذكرتها
بقولك : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » (الضحى ٥) .

(١) وأن تصلي : من

أما بعد

فإن كتاب « عيون الحكمة » كتاب أخباره ، سطرته في صرائع
المفاخر ، وكتبت على جبهة الفلك الدائر . وهو في الحقيقة كالمسندة
المختومة على غرر مباحث القدماء ، والمحيطة بجوامع كلمات الحكماء .
فسألني بعض الأعراف من الأصحاب ، والخلص من الأحباب . وهو
« سيدى الحكيم » محمد بن رضوان . بن محمد . بن ملك تنكروان «
نفسر مشكلاته ، وإيضاح معضلاته ، والتفحص عن كيفية بيناته ، والتصفح
لمآديه وغاياته .

فأجبت عنه لأهـور :

أولها : أن هذا الكتاب درة لم تثقب ، ومرة لم تركب ، ولم يتعرض
لتحليل تركيباته أحد من الأفاضل ، ولم يتشمر لهذا المقصود أحد من
الأواخر والأوائل . فكيف أندر على سكر مسيل البحر المتلاطم ، وسد
طريق العارض المتراكم ؟

وثانيها : أني مخالف لمقتضى هذا الكتاب ، في دقيقه وجليله ، وجمله
وتفصيله . فإن جررت عليها نيل المداينة والمهانة ، صرت كالراضى بتوجيه
العباد إلى مسالك المغي والعناد ، وإن تشمرت للكشف والبيان ، وتمعت
في السفة الخزي والخذلان .

وثالثها : أن هذا الكتاب ، مع أنه في أصله ، غير مبني على المنهج
القويم ، والصراط المستقيم ، قد انفتحت له آفة أخرى . وهي : أنه كتاب
صغير الحجم . وفي اعتقاد الجمهور : أنه كثير العلم ، بسبب أن مصنفه
في هذا العلم ، عظيم الاسم . فلهذا السبب ، عظم حرص الجمهور على
معرفة أسراره ومعانيه ، وقويت رغبتهم في الاطلاع على حقائقه ومبانيه .

ثم ان الفاظ هذا الكتاب ، وجيزة مختصرة ، والمعاني المعتمدة ، غير مألوفة ولا مشهورة ، والمطالب غير متميزة بالفواصل المعلومة ، والمقاصد غير مبينة بالالفاظ الناصعة المفهومة ، فلا جرم كل احد يفسره على وفق رايه العليل ، وخاطره المكيل .

واذا تخيلوا ان المراد منه كذا ، فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية ، لظنهم انه يصير ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام ، وتحصيل ذلك المرام . فاذا جاء بعدهم اقوام ، اكثر جهالة من اولئك الاولين ، واقوى ضلالة من اولئك السابقين ، فربما ظنوا بتلك الحواشى ، انها من متن الكتاب ، وانها ليست من المقرر ، بل من اللباب . فحينئذ يدخلونه فى متن كتاب المصنف الاول ، ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل .

ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف فى مصنفاتى ومؤلفاتى . وكنت ابالغ فى ازالتهما عن متن الكتاب ، لكيلا يحصل ما يوجب الارتياح والاضطراب .

فاذا وقع هذا ، والمدة اقل من الثلاثين ، فلان يقع والمدة قد زامت على المائة والخمسين كان أولى . وانما ذكرت هذا العذر ، لاشتغال هذا الكتاب فى كثير من المواضع على كلمات ، كثيرة الخط ، بعيدة عن الضبط ، يبعد عندي ان يكون قائلها هو هذا المصنف ، الذى كان فى قوة التريفة آية ، وفى جودة الفكر والنظر غاية .

ويغلب على ظنى : ان السبب فى اختلاف تلك الكلمات المثبجة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه وقررناه .

ولل هذا السبب ، فكثيرا ما يقول « جالينوس » فى شرحه لكتاب « الفصول » : « ان هذا الفصل مدلس على « ابقراط » اذ كان يجد ذلك الفصل ، كثير الزلل ، تشديد الاختلاط .

ثم ان ملقمس (٢) الشرح والتفسير ، ما صرفه عن شدة الالتماس شىء

(٢) هو تلميذه : محمد بن رضوان بن منوهر ملك شروان .

من هذه المعانير . فكتبت فى هذا المطلوب الرابع ، والمقصود المتبع :
هذا الكتاب ، الذى يرشد العقل الى اقصى منازل السيارين الى الله —
عز وجل — ويهذى الفكر الى غايات معارج السياحين فى بيدااء دلائل الله .

واكتفيت بالكلام القوى ، والبحث السوى ، والنهج الواضح ،
والطريق اللائح . وصنت القلم عن فتح الباب المساهلات والمشاغبات . بل
كل ما غلب على ظنى فساده ، أفسحته ، بمقدار ما استطعت ، وما غلب
على ظنى صحته ، قررته بمقدار ما قدرت .

فإن يك صوابا فمن فضل الرحمن ، وإن يك خطأ فمنى ومن الشيطان .

ثم توسلت به الى طلب الرضوان الأكبر ، والفوز بالمقام الأتور ،
والموصول الى الخيرات ، اللائقة بالقوى البشرية ، قبل الموت ، وعند
الموت . وسألته — سبحانه — أن يهدينى الى سواء السبيل ، وأن يهيننى
على تحقيق الحق ، وإبطال الأضاليل . انه الموفق للخيرات فى كل كثير
وقليل .

مَسَائِل تَهْيِيدِيَّة

قال الشيخ : « هذا كتاب مشتمل على ثلاثة أقسام : منطقي وطبيعي
واللهي »

التفسير : ههنا مسائل (٣) :

المسألة الأولى

في

بيان أن المنطق ما هو ؟

اعلم : أنا إذا أدركنا أمرا من الأمور . فإن لم نحكم عليه بحكم البتة ،
تفيا كان أو اثباتا : فذاك هو التصور . وإن حكمنا عليه بحكم ، تفيا كان
أو اثباتا : فذاك هو التصديق .

والفرق بين التصور والتصديق : هو فرق ما بين المركب والبسيط .
وإذا عرفت هذا فنقول : إما أن تكون جميع التصورات والتصديقات ، غفية
عن الاكتساب — وهو محال — لأنها نعلم بالضرورة : أن علمنا بحدوث
العالم ووحدة الصانع ليس بضروري . أو يكون كسبيا . وذلك الاكتساب
لا يحصل بأي طريق كان ، والعلم به أيضا ضروري . بل لابد من شرائط
خاصة . والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق .

فإن قيل : السؤال عليه من وجوه :

الأول : أن اكتساب العلم أن لم يتوقف على المنطق ، فقد بطل
قولكم . وإن توقف ، فهذا المنطق أن كان ضروريا ، فليستغن عن تعلمه .
وإن كان كسبيا ، فليفتقر إما إلى نفسه ، أو إلى منطق آخر .

(٣) مسائل تهيدية : زيادة .

الثاني : انا نرى أكثر أهل الدنيا من أرباب المذول المسلية ، والطباع المستقيمة ، يتكلمون على أحسن الوجوه ، استدلالا واعترافا ، مسع أنهم لا يعلمون شيئا من المنطق .

الثالث : ان التصورات غير كسبية . ولا تكون البديهيات كسبية . فلا يكون لزوم اللزوم الأول عن تلك البديهيات كسبيا . فلا يكون لزوم شيء من العلوم عن علم آخر ، يقتضيه كسبيا . فيكون المنطق ضائعا . فهذه (٤) مقدمات خمس :

المقدمة الأولى

في

أن التصورات غير كسبية

وبيانها من وجهين (٥) :

الأول : طالب التصور . اما أن يكون له شعور بذلك المطلوب ، أو لا يكون . فان كان الأول فقد امتنع الطلب . لأن تحصيل الحاصل محال . وان كان الثاني ، فقد امتنع الطلب أيضا . لأن ما لا يكون مشعورا به بوجه ما ، كان الانسان غافلا عنه . والغافل عن الشيء محققا ، يمتنع أن يكون طالبا مطلقا .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون مشعورا به من وجه دون وجه ، فيكون للطلب لتكميل ذلك الناقص ؟

لأننا نقول : الوجه المشعور به غير الوجه الذي هو غير مشعور به ، لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد . واذا ثبت التباين بين الوجهين ، فالوجه المعلوم يمتنع طلبه ، لامتناع تحصيل الحاصل . والوجه الذي هو غير معلوم ، يمتنع طلبه أيضا . لأن المفعول عنه ، لا يكون مطلوبا .

(٤) وهذه : ص — وبقصد بالمقدمات الخمس ما في السؤال الثالث (٥) المقدمة الأولى وهي قولنا التصورات كسبية وبيانها ... الخ .

الثاني : هب أن التصور فى الجملة ، قد يكون ممكن الطلب . إلا أن التصورات التى منها تأتلف تلك التصديقات البديهية ، لا تكون كسبية . لأن تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات ، الفنية عن الاكتساب . وما يكون شرطا لغير المكتسب ، لا يجب أن يكون مكتسبا . فثبت : أن التصورات التى منها تأتلف المقدمات البديهية : غير مكتسبة .

المقدمة الثانية

فى

**بيان اثبات أن التصورات ، لما لم تكن مكتسبة
وجب أن لا تكون المقدمات البديهية كسبية**

والدليل عليه : أن المقدمة البديهية هى التى يكون مجرد حضور موضوعها ومحمولها كافيا فى جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر ، بالنفى أو الاثبات . وإذا ثبت هذا ، فنقول : أن حصلت ماهية الموضوع والمحول فى الذهن ، لزم حصول التصديق ، لزوما ضروريا . وإن لم يحصل ، أو لم يحصل أحدهما ، امتنع حصول ذلك التصديق . فثبت : أن حصول المقدمات البديهية غير كسبى .

المقدمة الثالثة

فى

**اثبات أن البديهيات لما لم تكن كسبية ، لم يكن
لزوم الملازم الأول عن تلك البديهيات كسبيا**

والدليل عليها : أن تلك البديهيات التى هى المستلزمة ، لحصول تلك النتيجة الكسبية . أن كانت مستجمعة لجميع الجهات المعبرة فى ذلك الاستلزام ، كان حصول النتيجة واجبا — لزوما ضروريا — وإن لم تكن مستجمعة لكل تلك الجهات . فحينئذ لابد معها من قيد آخر . وذلك القيد أن كان بديها ، فقد عاد الكلام الأول عن تلك البديهيات ، ليس بكسبى .

المقدمة الرابعة

فى

بيان أن الحال فى لزوم كل علم عما قبله ، وجب أن يكون كذلك

والأمر فيه ظاهر . لأن الكسبى الثانى ، بالنسبة الى الكسبى الأول ، كالكسبى الأول بالنسبة الى الهدييات . وحينئذ يجرى ذلك الدليل فيها ايضا .

المقدمة الخامسة

فى

انه متى كان الأمر كذلك ، لم يكن فى المنطق منفعة

وتقريره : أن المنطق — كما قيل — آلة صناعية ، يصون الانسان بها فكره عن الغلط . وذلك انما يعقل فى الأمور التى تكون بفعله واختياره . فاذا كانت العوم بأسرها خارجة عن الاختيار ، لم يكن فى المنطق فائدة .

الجواب عن الأول والثانى : انا لا نقول : أن تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق . بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله . وتقريره : أن نقول : الناس اما واجدون لهذه المعارف أن يأتدونها لها . أما الأول . وهم الواجدون لها . فقسمان : قسم وجدوها على أقصى الوجوه بمقتضى أصل الفطرة النيرة الكاملة المبراة عن النقصان . وقسم آخر وجد بعض المعارف ، لكن تدنس فطرته الأصلية بما طرا عليها من عوارض الوهم ونوازع الخيال . والأول هو القدوة لنفسه ولغيره . والثانى محتاج الى الأول حتى يقابل غريزته بنغريزته ، مقابلة النسخة بالأم ، فيصلحها به . ولها الماقدون فقسمان : قائل وغير قائل . والقائل هو المفاقد الذى يمكنه تحصيل ذلك المفقود ، وغير القائل هو الذى لم يحصل له هذا القبول البتة .

واذا عرفت هذا ، فنقول : علم المنطق يستغنى عنه الأول ، ولا ينتفع به الآخر . وأما الثانى فهو أكثر انتفاعا به من الثالث ، لكون الثانى مطبوعا ، وكون الثالث متكلفا .

(وأما) الجواب عن الثالث : فهو أن نتول : هب أن ترتيب كل نتيجة على ما تنتجها ، ترتيب ضرورى ، لكنه لا يبعد فى بعض النفوس أن يتوقف استعدادها لقبول هذا المنتج المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذه القوانين المنطقية . وعلى هذا التقدير يكون وجه النفع فيه ظاهر .

المسألة الثانية

فى

بيان موضوع المنطق

اعلم : أنه سيجىء فى كتاب « البرهان » أنه لابد لكل علم من شىء ، يبحث فى ذلك العلم عن أغراضه من حيث هو هو (٦) . وذلك الشىء هو الذى يقال له : أنه موضوع ذلك العلم .

وموضوع المنطق : المعقولات الثابتة من حيث أنه كيف يمكن ترتيبها الى تعرف المجهرولات .

فنفتقر ههنا الى بيان امرين :

أحدهما : تفسير المعقولات الثابتة . فنقول : انا اذا عقلنا السماء والأرض والحجر والمثلث ، وغيرهم من الماهيات . فاننا بعد تعقلنا لهم ، نحكم على بعضها ببعض ، بكونها موضوعة ومحمولة وذاتية وأجناسا ، وفصولا وأنواعا : أمور زائدة على تلك الماهيات . فتعقل تلك الماهيات (هو) المرتبة الأولى ، والحكم عليها بالأحكام المذكورة هو المرتبة الثانية (٧) وهذا هو المراد من قولنا : المعقولات الثابتة .

(٧) فهذا : هو

(٦) فذلك : هو

والأمر (٨) الثاني في أن هذه الاعتبارات . قد يبحث عنها . أنها هل هي موجودة أم لا ؟ وهذا البحث ينظر فيه الناظر في العلم في الموجود ولواحقه وأيضا : قد يبحث عنها : أن وجودها في النفس أو فيها وفي الخارج ؟ وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس . وأيضا : قد يبحث عنها : أنه كيف يمكن تركيبها ، حتى يتأدى عنها إلى تعرف المجهولات ؟ وهذا هو موضوع علم المنطق .

المسألة الثالثة

في

(أن علم المنطق هل هو علم أم لا ؟)

اختلفوا في أن المنطق هل هو علم أم لا ؟ وهذا البحث لفظي . لأننا بينا : أن المنطق إنما يبحث عن الأعراض المعارضة للمحتولات الثابتة التي لا وجود لها في الخارج . فإن كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود في الخارج ، لم يكن المنطق علما مثبتة ، وإن كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له وجود ، سواء كان في الخارج أو في النفس . فالمنطق علم .

المسألة الرابعة

في

(قيمة علم المنطق)

كان الشيخ « أبو نصر الفارابي » يسميه رئيس العلوم ، وكان الشيخ « أبو علي » ينكر هذه الرئاسة . ويقول : أنه كالخادم للعلوم ، والله في تحصيلها .

وهذا البحث أيضا لفظي . فإن الرئيس أن كان هو الذي ينفذ حكمه على غيره ، ولا ينفذ حكم غيره عليه . فالمنطق رئيس العلوم بأسرها ، لأن حكم المنطق نافذ في كل العلوم ، وشيء من العلوم لا يجري حكمه فيه . وإن كان شرط كونه رئيسا أن يكون مقصودا لذاته ، فالمنطق ليس كذلك .

المسألة الخامسة

فى

(تقسيم العلوم)

ان « الشيخ » ذكر تقسيم العلوم فى أول الطبيعيات . ونحن نشير الى خلاصة ذلك ، ليصير كالتفسير لقول الشيخ ههنا : « هذا الكتاب يشتمل على ثلاثة أقسام : منطقى وطبيعى واللهى »

فنقول : العلم . اما ان يطلب ليكون له معونة فى تحصيل سائر العلوم . وهو المنطق . أو لذاته . وهو اما ان يكون علما بها لا يكون وجوده باختيارنا . وهو العلم النظرى ، أو بها يكون وجوده باختيارنا وهو العلم المعلى .

والأول . فهو اما ان يكون علما بها وجوده يكون متعلقا بالمادة فى الخارج وفى الذهن . وهو الطبيعى ، أو يتعلق بالمادة فى الخارج ، لا فى الذهن وهو الرياضى أو لا يتعلق بالمادة . لا فى الخارج ولا فى الذهن ، وهو الالهى . . .

وأما الثانى . فهو اما ان يكون بحثا عما يعرض للإنسان وحده من الفضائل والرذائل . وهو علم الأخلاق . أو عما يتعلق بالأمور المشتركة وبين خواصه . وهو علم تدبير المنزل ، أو عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة .

فهذا هو الاشارة الى ضبط العلوم . وأما الاستقصاء فى شرح هذا الباب . فسيأتى فى شرح أول الطبيعيات .

الفصل الأول

فى

تفسير الألفاظ

قال الشيخ : « كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء من معناه فهو مفرد .
تلك : انسان . فانك لا تدل بجزائه على شيء . وكل لفظ تريد أن تدل
بجزء منه على جزء من معناه ، فهو مركب . كقولك : راس الحجارة . فالك
تدل برأى على شيء . وبالحجارة على شيء آخر »

للتفسير : مهنا مسائل :

المسألة الأولى

فى

(تعريف اللفظ المفرد والمركب)

اعلم : أن الحكيم « أرسطاطاليس » قال : اللفظ المفرد هو الذى
لا يدل جزء منه على شيء أصلا . فأوردوا عليه سؤالا . وقالوا : هذا يشكل بقولنا
« عبد الله » فإنه لفظ مفرد ، مع أن له جزءين . وكل واحد منهما دال على
معنى . وأجاب المناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق . فقالوا
ان قولنا « عبد الله » قد يفكر ويراد به جعله اسم علم . وقد يذكر ويراد به
جعله نعتا وصفة . فان أردنا به الأول ، فهو لفظ مفرد ، لكن لا يبقى لشيء
من أجزائه دلالة أصلا . لأن العلم هو اللفظ الذى جعل قائما مقام الإشارة
الى ذلك الشخص المعين ، من حيث أنه ذلك المعين . ولهذا قال النحويون .
أسماء الأعلام لا تفيد فائدة فى التسميات البتة ، بل هى قائمة مقام الإشارات .

وإذا كان كذلك ، فقد ظهر أن « عبد الله » إذا جعل اسم علم ، فإنه لا يكون الشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا . أما إذا أردنا أن نجعل قولنا « عبد الله » نعنا وصفة . فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد . وهذا جواب حق عن السؤال المذكور .

ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه ، بل قال : هو الذى لا يدل جزء من أجزائه ، على جزء من أجزاء معناه . وهذا القائل إنما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السؤال . فان قولنا « عبد الله » ان دل كل واحد من جزئه على شيء ، لكنه لم يدل شيء من أجزاء هذه الكلمة على شيء من أجزاء هذا المعنى . لأن هذا اللفظ إذا جعل اسم علم ، كان مسماها هو ذلك الشخص . ولا يمكن أن يقال : ان قولنا « عبد » يدل على بعض أجزاء ذلك الشخص . وقولنا « الله » يدل على نعمته الآخر . فثبت : ان قولنا « عبد الله » لا يفيد شيء من أجزائه ، شيئا من أجزاء معناه . واعلم : أن اختيار « الشيخ » فى « المشاء » و « الاشارات » هو الوجه الأول ، واختياره فى هذا الكتاب هو هذا الثانى . ولا منافاة بين القولين . لأن لكل احد أن يفسر لفظه بما شاء .

وإذا عرفت تفسير اللفظ المفرد . فاللفظ المؤلف والمركب ما لا يكون كذلك . ثم ان عرفنا المفرد بالعبارة الاولى . وهو انه الدال الذى لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا ، حين هو جزؤه . قلنا : المركب هو الذى يدل شيء من أجزائه على شيء . حين هو جزؤه . وان عرفنا المفرد بالوجه الثانى . قلنا : المركب هو الذى يدل جزء من أجزائه على جزء من معناه . وهو الذى ذكره « الشيخ » ههنا .

المسألة الثانية

فى

(الفرق بين اللفظ المركب واللفظ المؤلف)

من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف . وتلخيص الكلام أن يقال : الملفوظ به . أما ان تكون أجزاؤه لاتدل على شيء أصلا . لا حين هي أجزاء

لذلك الملفوظ ، ولا لو انفردت . وهذا هو المفرد . كقولنا : « فرس » و « جمل » . واما أن تكون تلك الأجزاء لا تدل على شيء ، حين هي أجزاء له . ولكنها تدل لو انفردت . وهي قولنا « عبد الله » فان قولنا « عبد » وقولنا « الله » لا يدل واحد منهما على شيء أصلا ، حين يكون كل واحد منهما لو انفرد باعتبار آخر ، فانه يدل على شيء منهما جزءا . كقولنا « عبد الله » اذا جعلناه اسم علم . ولكن كل واحد وهذا هو المسمى بالمركب . واما أن تكون تلك الأجزاء ، دالة على تلك المعاني ، حين تكون هي أجزاء لذلك الملفوظ . كقولنا : الانسان حيوان ناطق . وهذا هو المسمى بالمؤلف .

المسألة الثالثة

فى

(تقسيمات الألفاظ والمعاني)

أما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا ، أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا ، أو يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا . فهذه أربعة لا مزيد عليها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون اللفظ مفردا ، والمعنى مفردا . فهو مثل كل لفظ دل على معنى بسيط فى ذاته .

وأما القسم الثانى : وهو أن يكون اللفظ مؤلفا ، والمعنى مؤلفا . فهو كقولنا : العالم حادث ، وما يجرى مجراه .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا . فهو كل لفظ مفرد وضع معرفا لاهية مركبة .

وأما القسم الرابع : وهو أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا . فهذا محال . لأننا ان جعلنا مجموع ذلك اللفظ اسما لتلك الماهية ، كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردا . وان جعلنا احد جزئى ذلك اللفظ ، اسما تاما لتلك الماهية ، كانت البقية لفظة مهمله ، واللفظ المهمل لا يتركب مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا .

قال الشيخ : « كل لفظ تدل به على أشياء كثيرة ، بمعنى واحد . فهو كلى . كقولك : الحيوان : سواء كانت كثيرة في التوهم أو في الوجود . وكل لفظ لا يمكن أن تدل به بمعناه الواحد على كثيرين مشتركين فيه »
 فهو جزئى . كقولك : زيد »
 التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

(المعنى الواحد من اللفظ)

كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد . فذلك المعنى الواحد . إما أن يكون نفس تصور معناه ، مانعاً من وقوع الشركة فيه ، أو لا يكون مانعاً من وقوع هذه الشركة .

فإن كان الأول فهو الجزئى . كقولك : « زيد » إذا جعلناه دلالة على هذا الشخص من حيث أنه هذا . فإن هذا المفهوم يمتنع لذاته أن يكون مشتركاً فيه بينه وبين غيره . لأن بديهية العقل حاكمة بأن هذا الشخص يمتنع أن يكون نفس غيره ، وأن يكون غيره نفسه .

وإن كان الثانى وهو أن لا يكون مانعاً من هذه الشركة . فهو الكلى . كقولنا : « الحيوان » فإن هذا المفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من أن يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين .

وإذا عرفت هذا فنقول : أقسام الكلى على قول « الشيخ » ثلاثة ، وعلى قول غيره خمسة . أما الثلاثة التى هى مذهب « الشيخ » فلأن الكلى قد يكون مشتركاً فيه بالفعل . كقولنا « الحيوان » فإنه مفهوم مشترك فيه بين أشخاص كثيرين . وقد لا يكون كذلك بالفعل ، لكنه يكون مشتركاً فيه بين القوة ، كلفظ « الشمس » عند من يجوز وجود شمس كثيرة . فإن بتقدير دخول تلك الشمس فى الوجود ، كان لفظ الشمس واتعا عليها بمفهوم واحد . وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة . ولكن الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل . كقولنا « الإله » فإن هذا المفهوم من حيث هو هو ، لا يمنع من الشركة . إذ لو كان الأمر

كذلك ، لكان كل من فهم هذا المعنى ، علم ببديهية العقل أنه واحد ، فوجب أن لا يحتاج فى معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل .
 وحيث احتيج اليه ، علمنا أن امتناع الشركة ، ما جاء من نفس المفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل .

وأما الوجهان الزائدان على هذه الثلاثة :

فأحدهما : أن لا يكون لذلك المسمى وجود فى الخارج أصلا .
 لا فى الكثيرين ولا فى الواحد ، لكنه يكون ممكن الوجود . كقولنا « حائط من ياقوت »

والثانى : أن لا يكون له وجود فى الخارج ، ويكون وجوده الخارجى محتجما لذاته . كقولنا « اجتماع الضدين » فإن هذا اللفظ يفيد معنى .
 ولولا هذه الأمانة ، لامتنع الحكم عليه بالامتناع . ثم إن ذلك المسمى لا وجود له فى الخارج أصلا ، لا فى الكثير ولا فى الواحد . ومع لذلك فهو محتجم الوجود فى الخارج .

المسألة الثانية

فى

حد الجزئى

ذكر « الشيخ » فى « الاشارات » أولا حد الجزئى . وهو انه الذى يمتنع نفس تصور معناه ، من وقوع الشركة . ثم لما ذكر ذلك ، قال :
 « وإذا كان الجزئى كذلك وجب أن يكون الكلى ما يقابله . وهو الذى لا يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة » وأما فى هذا الكتاب فإنه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلى على حد الجزئى فى اللفظ .

واقول : أما الذى فى « الاشارات » ففيه فائدتان :

الفائدة الأولى : أن من الناس من ظن أن الشركة فى كون اللفظ كليا ،
 وقوع الشركة فيه مفهومة بالفعل ، كقولنا « الحيوان » ماها الذى لا يكون

مفهومه مشتركاً فيه بالفعل ، فانه لا يكون كلياً . و « الشيخ » أبطل هذا القول الفاسد بالترتيب الذى ذكره فى « الاشارات » وذلك لأن الكل اتفقوا على أن اللفظ اما أن (٨) يكون كلياً واما أن يكون جزئياً ، وانه لا واسطة بين القسمين ، واتفقوا على أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعاً من وقوع الشركة . واذا ثبت أن الجزئى هو الذى ذكرناه ، وثبت أنه لا واسطة بين الكلى والجزئى ، لزم لا محالة الاعتراف بأن كل ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، فانه يجب أن يكون كلياً . سواء كانت تلك الشركة حاصلة بالفعل أو لا تكون . وذلك يدل على فساد قول من يقول : الشرط فى كونه كلياً ، حصول الشركة بالفعل . فثبت : أن الترتيب الذى اعتبره فى « الاشارات » يفيد هذه الفائدة المعتبرة .

وأما الفائدة الثانية : فهى أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعاً من الشركة ، والكلى ما لا يكون كذلك ، فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة والمعدم . والجانب الثبوتى هو الجزئى ، لأنه اشارة الى كونه مانعاً من الشركة ، والجانب العدمى جانب الكلى ، لأنه اشارة الى عدم هذا المانع . وتصور الملكة هو الأصل فى تصور المعدم ، لأن الاعلام انها يعرفه بواسطة معرفة الملكة . فثبت : أن تصور ماهية الجزئى كالأصل لتصور ماهية الكلى . واذا كان هذا التقدير حاصلًا فى العقول والأذهان ، وجب أن يكون معتبراً فى اللفظ . واما فى هذا الترتيب (فانه) قدم تعريف الكلى على تعريف الجزئى ، ولعل السبب فيه : أن الحدود والبراهين انما تكون للكليات لا للجزئيات ، فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها . ولما كان كذلك كان الكلى هو المقصود بالمقصد الأول . والجزئى هو مقصود بالتبع . وتقديم ما بالذات على ما بالغير واجب (٩) .

(٨) اما أن اللفظ . اما أن يكون كلياً ... الخ : ص

(٩) الواجب : ص

المسألة الثالثة

فى

(دلالة الجزئى على المعنى)

اعلم : ان لفظ الجزئى يطلق على أمرين :

أحدهما : الشخص المعين : وهو الذى نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه . وهو الذى ذكرناه فى أول هذا الباب .

والثانى : هو أن كل شيئين أحدهما أخص من الآخر ، فانه يقال لذلك الأخص : انه جزئى بالقياس الى ذلك الأعم . والفرق بين هذين المعنيين والآخر من وجهين :

أحدهما : ان الجزئى بهذا المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزء الحيوان ، وهو كلى فى نفسه . وأما بالمعنى الأول فلا يكون كليا التامة .
والثانى : ان الجزئى بهذا المعنى مضاف الى الكلى الذى فوقه . وبالمعنى الأول غير مضاف . وإذا عرفت هذا فنقول لا شك أن الشيء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا . اما هل يعقل أن يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون مضافا ؟ فالأظهر أنه لا يجوز ذلك ، لأن الجزئى الحقيقى اذا حذف منه كونه ذلك المعين ، يبقى الباقي ماهية كلية . ويكون هذا الشخص داخلا تحتها ، وأخص منها .

وذلك يدل على أن كل جزئى حقيقى فهو مضاف ، وان كان قد يكون جزئيا مضافا ، ولا يكون جزئيا حقيقيا .

وإذا عرفت هذا فنقول : الأعم قد يكون جزء الماهية وقد يكون خارجا ، والجزئى المضاف وان كان أعم من الجزئى الحقيقى لكنه لا يكون جنسا له . لأن الجنس جزء الماهية . وكل ما كان جزءا لماهية ، فانه يمتنع كونه مجهولا عند كونه جزءا لماهية معلومة . وههنا قد يمكننا أن نتصور كونه جزئيا بمعنى ذلك المعين ، وان كنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف . وذلك يدل على أنه ليس أعم منه عموم الجنس .

المسألة الرابعة

فى

الفرق بين الكل ، وبين الكلى ، وبين الجزء

وبين الجزئى وبين الكل ، وبين كل واحد واحد

أما الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء والجزئى : فالحكماء
ذكروه (١٠) فى العلم الالهى وبينوه من وجوه :

الأول : قالوا الكل من حيث هو كل موجود فى الأعيان . وأما الكلى
من حيث هو كلى فليس بموجود فى الأعيان . لأنه من المحال أن يوجد شئ
بمعينه فى الأعيان . ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين .

الثانى : ان الكل يعد باجزائه . ويكون كل جزء داخلا فى قوامه ،
وأما الكلى فلا يعد بجزئياته . ولا أيضا الجزئيات داخله فى قوام الكلى .
الثالث : ان طبيعة الكل لا تقوم الأجزاء التى فيه ، بل ، تتقوم بها .
وأما طبيعة الكلى فانها تقوم الجزئيات ويكون جزءا من أجزاء قوامها .
كالإنسان فانه جزء من هذا الإنسان . والدليل عليه : ان الأنواع متقومة
فى طبائع الأجناس . والفصول والأشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع
الاعراض الخارجية المشخصة .

الرابع : ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الأجزاء . والكلى
يكون محمولا على كل جزئى ، كما يقال الإنسان حيوان ولا يقال : الواحد
عشرة .

الخامس : ان أجزاء الكل متناهية ، وجزئياته كلى . متناهية .

السادس : الكل يحصره أجزاءه ، والكلى لا تحصره جزئياته .

فهذا ما قيل فى الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء وبين الجزئى .
وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو ان الكل عبارة عن

(١٠) ذكروا : ص

المجموع . من حيث أنه مجموع ، وكل واحد عبارة عن كل واحد الآحاد التي فيها تركيب ذلك المجموع به وبالجمله : فالفرق بين الكلى وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة . ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من أجزاء الكل .

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو أن كل واحد عبارة عن الجزئى ، فالفرق الذى ذكرناه بين الكلى وبين الجزئى ، هو بعينه فرق بين الكلى وبين كل واحد واحد .

قال الشيخ : « الكلى الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء ، فى ذاته ، كما توصف النار بالحرارة واليؤوسه اللتين فى ذاتها . والكلى العرفى هو الذى يوصف به ذات الشيء لا فى ذاته كالسواد والبياض فى الانسان »

قال المفسر : ههنا مسائل :

المسألة الاولى

فى

لقسام الماهية

اعلم : أن كل ماهية وحقيقة فهى اما أن تكون بسيطة أو مركبة . وأعنى بالبسيط : أن تكون حقيقته حقيقة مفردة لا يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور . وأعنى بالمركبة : ما يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور . وأما البسيطة فلا بد من الاعتراف بها ، فانه لو كانت حقيقة مركبة من حقائق ، لزم التسلسل ، لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ، ثم مع ذلك لابد من البسيطة ، لأن المعقول من المركب ما يحصل من اجتماع الوحدات . فها لم يتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات . فثبت : أنه لابد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة . وهذه الماهية لا يكون لها شيء

من الأجزاء . وإذا كان مرادنا بالذاتى جزء الماهية ، ثبت أن البسيط لا ذاتى له البتة .

وأما الماهية المركبة ، فلا شك أنها من حيث هى هى ، أنها تحققت من تلك الأجزاء ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء ذاتيا لها ، بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية .

وإذا عرفت هذا فنقول : الجزء متقدم على الكل فى الوجود وفى العدم . أما فى الوجود فلأن وجود المركب موقوف على وجود الفرد ، ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب ، فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن حصول المركب . وأما فى العدم فانه ما لم يعدم جزء من أجزاء المركب ، أو كل واحد من أجزائه ، فانه يمتنع عدم ذلك المركب . فثبت : أن عدم المركب موقوف على عدم أجزائه .

ثم ههنا بحث : وهو أن فى جانب الوجود ما لم توجد كل تلك الأجزاء ، امتنع وجود المركب . وأما فى جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع أجزاء ذلك المركب ، بل أى جزء من تلك الأجزاء عدم ، فانه يكفى عدمه فى عدم ذلك المركب . الا ترى أن البيت اذا خرب فان الذى عدم ليس الا الشكل والهيئة ، فأما الأجزاء المادية فكلها باقية . ثم ان عدم الجزء المعافى كفى فى عدم البيت . فثبت بها ذكرناه : أن فى جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع أجزائه . وأما فى جانب العدم ، فانه يكفى فى عدم جزء واحد من أجزاء ماهيته . فثبت بها ذكرناه : أن المفرد متقدم على المركب فى الوجود الخارجى والعدم الخارجى . فنمدى أن الأمر كذلك أيضا فى الوجود ذهنى ، وهو أن العلم بجزء الماهية سابق على العلم بأكملها .

والدليل عليه : أن الماهية لما كانت عبارة عن تلك الأجزاء ، وجب أن يكون العالم بالماهية عالما بتلك الأجزاء . اذ لو كان عالما بأمر مغاير لها ، أو المغاير لها مغاير لتلك الماهية ، فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها . وهو محال .

فثبت : أن العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من أجزائها .
وظاهر أن العلم بكل واحد من أجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية .
فثبت : أن العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية في الوجود الذهني
والمعدم الذهني . وذلك هو المطلوب .

وهنا سؤالان :

السؤال الأول : انكم قلتم : وجود الماهية موقوف على وجود أجزائها
الماهية ، لكن أجزاء الماهية هي عين الماهية ، فيلزم كون الماهية موقوفة
على نفسها . وذلك محال .

السؤال الثاني : انكم ذكرتم أن العلم بالماهية موقوف على العلم
بأجزاء الماهية . وهذا باطل من وجوه :

أحدها : أن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ .
وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة ، ثم أن جمهور الخلق يعرفون
كون الجسم حجبا ممثدا في الجهات ، مع أنه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من
الأجزاء التي لا تتجزأ ، ولا كونه مؤلفا من الهيولى والصورة ، فإن التزم
بالتزم بأن الجسم في نفسه حقيقة واحدة ، وأنها غير مركبة من الهيولى
والصورة ، فلا شك أن بدن الانسان مركب من الأعضاء البسيطة . ثم أن
الواحد منا قد يعلم بدن نفسه ، وإن كان لا يعرف الأعضاء البسيطة
التي منها تألف ذلك البدن . وقد يعرف « الكرياس » الواحد مع أنه
لا يعرف الخيوط التي منها تألف ذلك « الكرياس » وقد يعرف الجدار
المعين مع أنه لا يعرف اللبنة التي منها تركيب ذلك الجدار . وكل ذلك
يقض على قولكم : العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته .

وثانيها : أن الفلاسفة يقولون : ماهية الانسان هي أنه جوهر ذو
أبعاد ثلاثة : مختز ، نام ، مولد ، حساس ، متحرك بالارادة ، ناطق .
بل أن كل انسان يعلم كونه « انسان » علما ضروريا ، مع أنه لا يكون عالما
بكونه مركبا من هذه التفاصيل . وذلك يدل على أن العلم بالماهية لا يكون
مشروطا بالعلم بأجزائها .

وثالثها : ان ذات كل انسان هي نفسه الناطقة التي هي جوهر مجرد ، وعلم كل واحد بآله هو ، علم بديهي ، والجوهر مقول على ما تحته قول الجنس ، فتكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس الناطقة . فلو كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم بأجزاء قوابه ، لموجب ان يعلم كل واحد ان المشار اليه بقوله « انا » جوهر قائم بالنفس . ولو كان الامر كذلك . لجوز من المعتلاد كون النفس كون نفس المزاج .

الجواب عن السؤال الأول :

انا في باب الكلى والجزئى ذكرنا الفرق بين الكل وكل واحد واحد . ان اجزائه ، فنحن ندعى كون المجموع مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من افرادة ، فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه .

والجواب عن السؤال الثاني :

من وجهين :

الأول — وهو الذى ذكره « الشيخ » في أكثر كتبه — انا لا ندعى ان العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم بأجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل ، بل ندعى ان تلك الأجزاء لابد وان تكون بحيث اذا خطرت بالبال ، فانه يحكم العقل بكون الماهية مؤلفة منها .

وهذا الجواب عندي ليس كما ينبغي . وذلك لانه اما ان نسلم ان العالم بالماهية المركبة يجب ان يكون عالما بأجزائها او لا نسلم ذلك . فان لم نسلم ذلك ، فقد بطل قوله : العلم بالماهية مسبوق بالعلم بأجزائها . وسقط ذلك بالكلية . واما ان نسلم ذلك . فالعالم بأجزاء الماهية لابد وان يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الأجزاء ويكون عليه بكل واحد منها غير علمه بالآخر ، ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك . فكان قوله : العلم بالماهية غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصيل يكون خطأ .

الوجه الثاني فى الجواب عن السؤال — وهو الوجه المعتمد — أن
 نقول : أن أجزاء البدن داخلة فى تقويم البدن من حيث أنها أجسام ،
 لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الآخر بالفعل ، فلا جرم العالم
 بالبدن عالم بذلك القدر من الجسمية . فأما كون كل واحد من تلك الأجزاء
 مغايرا لصاحبه مغايرة بالفعل ، فهذا الاعتبار غير داخل فى تقويم مجبوع
 البدن ، فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الأجزاء من حيث أنها
 أجزاء . وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله : يلزم أن يكون المسالم
 بالكرباس عالما بعدد الخيوط ، وأن يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنة .
 وأما قوله : الانسان عبارة عن جوهر ذى ابعاد ثلاثة : منفذ ، نام ، ولد .
 فنقول : المشار اليه بقوله « أنا » ان كان هو النفس الناطقة لم تكن هذه
 الأمور أجزاء لماهية ذلك الجوهر ، بل قوى له وصفات له ، وان كان المشار
 اليه هو الجسم المخصوص فكذلك .

والحاصل : أنا نمنع كون هذه الصفات أجزاء من ماهية هذا
 الانسان .

وأما قوله : ذات الانسان جوهر . فنقول : قد دللنا على أن كون
 الشيء جوهرًا ليس من المحولات الذاتية . وسنبين تلك الدلائل فى فصل
 « قاطيفورياس » فسقطت هذه الأسئلة ، وظهر أن أجزاء الماهية لا
 وأن تكون متقدمة على الماهية فى الوجود الخارجى والذهنى والمسمى
 الخارجى والذهنى . وهو المطلوب .

المسألة الثانية

هى

بقية الأحكام لما يكون جزء لماهية

اعلم : أن الخاصة المذكورة — وهى المتتمة فى الوجوديين والمعدمين —
 خاصة مساوية لجزء الماهية . فكل ما يكون جزءا للماهية يكون كذلك ، وكل
 ما يكون كذلك ، فانه يكون جزءا للماهية .

وأما سبب الوجود : فانه وان كان متقدما فى الوجود الخارجى ، لكنه لا يكون متقدما فى الوجود ذهنى . اذا عرفت هذا فنقول : لجزء الماهية لازمان آخران : احدهما : أن جزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية . والثانى : أن جزء الماهية يجب أن يكون مستغنيا عن السبب الجديد .

أما الأول : فالدليل عليه : انا بينا أن العلم بالماهية مشروط بالعلم بمفرادتها . والشرط يجب أن يكون حاضرا مع الشروط ، فالعلم بجزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية . لكن ليس كل ما كان بين الثبوت للماهية ، فانه يجب أن يكون جزءا للماهية ، لأن اللازم القريب للماهية — وأعنى بالقريب : الذى لا واسطة بينه وبين الماهية — سنقيم الدليل على أنه يجب أن يكون بين الثبوت ، مع أنه لا يكون جزءا للماهية .

وأما الثانى : فالدليل عليه : انا بينا أن تحقق الماهية مشروط بأن يتقدمه تحقق أجزاء الماهية . فاذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق الماهية . فلو اقتصر تحقق ذلك الجزء على تحقق آخر بعد تحقق الماهية ، لكان ذلك تحصيلا للحاصل . وهو محال . فثبت : أن كل ما كان جزءا للماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغنى عن محقق جديد لكنه لا ينعكس ، فقد يستغنى عن محقق جديد ، مع أنه لا يكون جزءا للماهية . فان اللازم القريب للماهية موجب هو الماهية واذا كان كذلك كان غنيا عن السبب الجديد . لكن ليس كل ما يستغنى عن السبب الجديد ، فانه يكون جزءا للماهية .

المسألة الثالثة

فى

(تسمية جزء الماهية باسم الذاتى)

اتفقوا : على أن جزء الماهية يسمى باسم الذاتى . اما عام الماهية هل يصح تسميته بالذاتى أو لا يصح ؟ عندي : أنه لا يجوز ذلك . لأن

الذاتى هو الأمر المنسوب الى الذات ، والمنسوب الى الذات مغاير له .
 فإذا قلنا : الانسان ذاتى . فاما أن يكون ذاتيا للانسان . وهو محال .
 والا لزم كون الشيء ذاتيا لنفسه . ولهذا الانسان . وهو باطل أيضا .
 لأنه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان المعين ،
 لأن الانسان المعين عبارة عن ماهية مركبة عن الانسان وعن العبد الشخص ،
 وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان ، لا أنه تمام
 ماهيته . فثبت : أن الجمع بين كونه ذاتيا وبين كونه تمام الماهية :
 محال .



قال المفسر : ولنرجع الى تفسير الحق . اما قوله :
 « الكلى الذاتى هو الذى يوصف فى ذاته » فاعلم : أن هذا اللفظ مبهم .
 ولعل المراد منه : الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء ، ويكون ذلك
 الوصف جزءا من ذاته . ثم بعد هذا التلخيص فهو مشكل . لأن الوصف
 متأخر بالمرتبة عن الموصوف ، والجزء متقدم على المركب ، والمتأخر لا يكون
 نفس المتقدم . فالموصف لا يكون جزءا . والمثال الذى ذكره لذلك .
 وهو قوله : كما توصف النار بالحرارة واليبوسة . فيه اشراك .
 وذلك لأن عنده الطبيعة النارية غير ، والحرارة واليبوسة غير ، والجزء
 المقوم لماهية النار ليس هو الحر واليبس ، بل تلك الطبيعة .
 واحتج على هذا فى كتاب « الاشارات » فى باب « المزاج من الطبيعيات »
 بوجوه :

(١١) يقصد الشيخ والمفسر بالانسان : روح الجسد . التى فى
 الانسان . وروح الجسد عند المحدثين جسم ، وهى عندهما : جوهر مجرد
 ليس بجسم (راجع الروح لابن قيم الجوزية والأرواح العالية والمسافلة
 للمفسر فخر الدين الرازى . وهو الجزء السابع من كتاب المطالب العالية
 من العلم الالهى) وستضع تعليقا فى الجزء الثالث من هذا الكتاب فى
 الروح وما يتعلق بها .

الأول : ان الحرارة واليبوسة كقيمتان يقبلان للأشد والأضعف .
وجزاء الماهية يستحيل ان يقبل الأشد والأضعف . فعلمنا : ان هاتين
الكيفيتين ليستا جزءا من ماهية النار .

الثاني : ان الحرارة واليبوسة عرضان . والنار جوهر ، والمعرض
لا يجوز أن يكون جزءا للجوهر .

الثالث : ان المذهب الحق ان طبيعة النارية باقية عند حصول
المزاج .. واما كيفية الحر واليبس فمتكسرة ضعيفة .

ثبت بهذه الوجوه : ان الحر واليبس ليسا جزئين من اجزاء ماهية
النار . فان قالوا : لا شك ان الحر واليبس جزآن من ماهية الجسم
للحر اليابس .. فنقول : ان كان الأمر على ما ذكرتم ، فجميع الصفات
المعرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار . فان الضحك جزء من ماهية الضاحك
من حيث هو ضاحك ، والبياض جزء من ماهية الأبيض من حيث انه أبيض .

قال الشيخ : « الكلى القول فى جواب ما هو ، هو الذى يدل
على كمال حقيقة ما يسأل عن ماهيته . كقولنا فى جواب ما هو الانسان :
انه حى ناطق مائت »

التفسير ههنا مسائل :

المسألة الاولى

فى

(بيان المقصود)

اعلم : أنا قبل الخوض فى المقصود ، نقدم مقدمة لابد منها فى بيان
المقصود . وهى أن نقول : الشيء قد يكون معلوما بذاته ، وقد يكون
معلوما لا بذاته بل بتوابعه وصفاته .

أما الأول فهو مثل : أن يبصر اللون بالبصر ، فحينئذ نعلم ماهية اللون من حيث أنها هي . ومثل أن نحس حرارة النار بجسمها ، فحينئذ نعلم ماهية الحرارة من حيث أنها هي ، فهذا العلم يكون علما بالشيء ، من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة . وهو أكمل درجات العلم بالشيء .

وأما الثانى فهو أنه إذا دل الدليل على أن العالم محدث ، وثبت أن كل محدث فله محدث . فهنا يقضى العقل بأن العالم له محدث ، ولكنه لا يعلم أن ماهية ذلك المحدث أى شيء هي ؟ (١٣) وأن حقيقته ما هي ؟ فهذا المحدث معلوم منه أنه محدث .

فأما أنه فى ذاته المخصوصة ما هو ؟ فغير معلوم . وهذا العلم يكون علما بالشيء . لا من حيث حقيقته المخصوصة ، بل من حيث أن له صفة ما ، وعارضا ما وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول : المسئول عنه بما هو ؟ أما أن يكون بسيطا ، وأما أن يكون مركبا .

فإن كان بسيطا فأما أن يكون طالبا للمعلم الحقيقى التام ، أو العلم المرضى الناقص . فإن كان الأول فأما أن يكون من الأمور التى قد أدركها الإنسان بأحد حواسه الخمس ، أو أن لم يكن كذلك ، لكنه وجد تلك الحقيقة فى نفسه . مثل العلم بالألم واللذة والشهوة والغضب وسائر الأحوال النفسانية .

وأما أن يكون المسئول عنه خارجا عن الأمور المدركة بالحواس وخارجا عن الأمور المدركة فى النفس .

أما القسم الأول وهو أن يكون المسئول عنه بما هو ؟ ماهية بسيطة مدركة بأحد الحواس الخمس فجوابه : أن يشار إلى تلك الكيفية . مثل : أنه إذا قيل ما الحرارة ؟ فجواب هذا السؤال أن يقال : أنه الأمر الذى ندركه بحس اللمس عند مماسة جرم النار . وكذلك الجواب عن قوله :

(١٣) أيشس هي : ص — أى شيء .

ما البياض ؟ فيقال : انه الذى ندركه بحس البصر عند النظر الى الالوان . وكل من عدل فى تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطئ . واما القسم الثانى . وهو أن يكون المسئول عنه بها هو ماهية بسيطة غير مدركة بشئ من الحواس الخمس ، لكنه يكون مدركا من النفس ادراكا ضروريا . وهو مثل الألم واللذة والمفرح والغم . فاذا قال قائل : ما الفرح ؟ فجوابه أن يقال : هو الأمر الذى تجده من نفسك عند الحالة الفلانية .

واما الثالث . وهو أن يكون المسئول بها هو ؟ ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس . فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية ، لأننا بعد الاستقراء والاختبار ، نعلم بالضرورة : أن الذى يكون خارجا عن القسمين الأولين ، فانه لا يمكننا أن نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية ، بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل أن يقال : المحدث هو الذى لأجله انتقل الشئ من العدم الى الوجود . فهذا لا يقبل العلم بهاهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية ، وانما يفيد علما ناقصا مستفادا من صفة عرضية .

هذا هو الكلام فيما اذا كان المسئول عنه مركبا .

وجوابه (١٣) : اما أن يكون (المسئول عنه بها هو ؟ ماهية مركبة) بالطريق الذى يفيد المعرفة الحقيقية التامة ، او بالطريق الذى يفيد المعرفة العرضية الناقصة . فان كان الأول كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسائط التى هى أجزاء تلك الماهية . فانا قد دللنا على أنه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك الأجزاء . ثم اذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر مجموع تلك الأجزاء . ثم هذا على قسمين لأن المذكور فى الجواب اما أن يكون لفظا مفردا . والا بالمطابقة على كل تلك الأجزاء . واما أن يكون الفاظا كثيرة تدل كل لفظة واحدة منها على جزء من تلك الأجزاء .

اما الأول فهو تعريفه بالاسم . وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تفهيمها للمسائل كما اذا قال قائل : ما البشر ؟ فقيل : انه الانسان .

(١٣) فجوابه : ص

وهذا النوع قليل الفائدة . وتلك الفائدة ليست إلا تعليم اللغة ، وإفادة اسم آخر مرادف للأول .

أما الثانى فهو تعريف بالحد . ولذلك قيل : أن الحد لا حقيقة له إلا تفصيل مادل عليه الاسم بالاجمال . هذا إذا كان السؤال عنه بما هو ماهية مركبة . وكان الجواب عنه بذكر الطريق الذى يفيد المعرفة التامة الحقيقية . أما إذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذى يفيد المعرفة الناقصة العرضية . وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة . فهذا فهو المسمى بالرسم .

وهذا هو الكلام الملخص فى جواب ما هو ؟

المسألة الثانية

فى

(التقسيم الصحيح للكلى)

اعلم : أن التقسيم الصحيح أن يقال : الكلئ اما أن يكون تمام الماهية ، واما أن يكون جزء الماهية ، واما أن يكون خارجا عن الماهية . وههنا دقيقة وهى أن ذلك الذى يكون جزء الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية ، والذى يكون خارجا عن الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية . ولا منافاة بين كون الشئ باعتبار مخصوص ماهية ، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهية أخرى ، أو خارجا عن ماهية أخرى . وإذا عرفت هذا فنقول : أما تمام الماهية فهو المقول فى جواب ما هو . وأما جزء الماهية فهو الذاتئ . وأما الخارج عن الماهية فهو العرضئ .

إذا عرفت هذا فنقول : المسئول عنه بما هو ؟ أما أن يكون شخصا واحدا ، أو أشخاصا كثيرين . فان كان الأول كان ذلك هو المقول فى جواب ما هو بحسب الخصوصية . كما إذا قيل : ما زيد ؟ لست أقول : من زيد ؟ فيقال : انه الحيوان الناطق .

وأما أن كان المسئول عنه بما هو أشخاصا كثيرين ، فاما أن يكون بعضها يخالف بعضا بالماهية ، أو لا يكون كذلك .

فان كان الأول فاما أن يكون بينها قدر مشترك لثمن الذاتيات ، أو لا يكون كذلك . فان خالف بعضها بعضا بالماهية ، ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ، فليس ههنا جواب مشترك بما هو ؟ وهذا القسم مما اففلوه وان كان ههنا قدر مشترك من الذاتيات ، كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة . كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات ، مثل : انسان وثور وأسد ، ما هي ؟ فجوابه أن يقال : إنها حيوانات . لأن هذا اللفظ قد دل على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثل كذلك ، فلا يضرنا . لأن المقصود هو التمثيل لا تحقق الكلام في هذه الصورة .

وأما ان كان المسؤول عنه بما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط . فتتام القدر المشترك . بينها يكون بالماهية مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة ، وبحسب الخصوصية .

أما بحسب الشركة . فلأن ذلك هو تمام القدر المشترك . وأما بحسب الخصوصية . فلأن الذي لكل واحد منها من المقدمات ليس الا ذلك القدر . اذ لو كان له مع ذلك القدر امر زائد ، به يمتاز عن غيره ، لكلف مخالفته لغيره بالذاتيات . وقد فرضنا انه ليس كذلك . هذا خلف .

المسألة الثانية

في

بيان حد الانسان وحقيقته

اعلم : أن هذا وان كان مثالا معينا ، ولا تعلق للمنطق بالمثال المعين ، إلا انه لما ذكر الناس لهذا المثال ، وجب علينا أن نشرح الحال فيه . فنقول : يجب أن يعلم أن الذي يشير اليه كل أحد الى نفسه بقوله « أنا » معناه عند اشارته مغاير للذي يشير اليه غيره ، بقوله « أنت » أو « هو » وذلك لأن المشار اليه من كل أحد بقوله « أنا » (هو) جوهر النفس الناطقة ، لا البدن ولا شيء من قواه . والدليل عليه وجهان :

الأول : ان الانسان قد يقول : فعلت وأدركتا وغضبت واشتهيت وأبصرت وسمعت ، فتكون التاء المذكورة من قوله : فعلت . ضميراً عن النفس وإشارة إليها : فتكون نفسه في هذه الحالة متحركة مجبضة عنده بأقوى الإدراكات وأجل التصورات ، مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلاً عن البدن وعن جملة أجزائه وعن جملة الصفات القائمة به . فدل ذلك على ان الذى يشير اليه كل احد بقوله « أنا » جوهر سوى البدن وسوى جملة أجزائه .

الثانى : ان المباحث الطبية دللت على أن جميع أجزاء البدن في الذوبان والتحلل والتبدل ، فانه لا معنى للغذاء الا أيراد بدل المتحلل ، فاما المشار اليه لكل احد بقوله « أنا » فانه باقى مستقر غير متبدل . والمتحلل المتبدل مغاير للباقى المستمر . فثبت : ان المشار اليه بقوله « أنا » جوهر النفس لا انه هو هذا البدن أو شىء من أجزائه . وأما اشارة اليه لكل احد بأن يقول غيره له : أنت أو هو ، فهذا ليس جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بذليل : انى لا أعرف زيدا الا البنية المتشابهة والشكل المخصوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقه ، فربما ظن انه ليس هو بل غيره .

ولو شاهدت انسانا آخر يشبهه في الهيئة والهيكل ، فربما اظن بهذا الآخر انه هو ، وذلك يدل على ان الذى يشير كل احد الى غيره بقوله أنت أو بقوله هو ، فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة .

فان قالوا : الذى يشير كل احد الى غيره بقوله أنت وبقوله هو باقى مستمر ، والبدن المخصوص غير باقى ولا مستمر ، بل هو في الذوبان . فوجب أن يكون المشار اليه بقوله أنت وبقوله هو ، ليس هو البدن . وبالجمل : فهذا عين ما ذكرتموه في اشارة كل احد الى نفسه بقوله أنا فما الفرق بين المباينين ؟ فنقول : الفرق : ان علم كل احد بنفسه المخصوصة علم بديهي لا يقبل التشبهة والخطا . ولذلك فانه لا يشتبه بشيره البتة ولا غيره به البتة .

وأما علم كل أحد بغيره فانه علم مخلوط بالظن . ولذلك فانه يقبل
 التشبهة هو بغيره ويشته به . فظهر الفرق . وإذا عرفت هذا
 الأصل الذى ذكرناه ، ظهر أن الذى يشير كل أحد الى نفسه بقوله أنا هو
 الجوهر المجرد الذى هو نفسه الناطقة . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع
 أن يقال : حد الانسان هو جوهر جسمانى معتد نام مولد . وذلك لأن
 جوهر النفس جوهر مجرد ، فكيف يقال : انه جوهر جسمانى ؟ وأما كونه
 معتدنا ، ناميا ، مولدا حساسا متحركا . فكل ذلك قواه وأفعاله . لا شئ
 منها داخل فى ماهيته البتة . وأما وصفه بأنه مائت فهو باطل ، لما ثبت
 أن النفس لا تهوت (١٤) وهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير كل أحد الى
 نفسه بقوله أنا . فأما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل أحد من
 غيره بقوله أنت ويقوله هو ، فذاك هو الهيكل الجسمانى ، وهذا يصدق
 عليه انه جوهر جسمانى لكن لا تصدق عليه بقية الصفات . أما كونه
 معتدنا ناميا مولدا للمثل ، حساسا متحركا بالارادة ، فهو باطل . لأنه
 ثبت فى علم النفس عندنا أن هذه الأفعال كلها أفعال النفس بواسطة
 الآلات الجسمانية ، فيكون اسناد هذه الأفعال الى البدن خطأ محضا .

ثم هب ان هذه الأفعال مستندة الى البدن ، الا أن كونها مستندة
 الى البدن أمر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بالدليل الغامض . وقد بينا :
 أن ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بدبيا
 ضروريا ، وأما كونه ناطقا فقد اتفقوا على أنه ليس المراد منه النطق اللسانى
 بل النطق العقلى . واتفقوا على أن ذلك ليس من صفات البدن بل من
 صفات النفس . فالحاصل : أن الحد الذى ذكره للانسان يوهم كوز
 الشئ الواحد موصوفا بأنه جسم ، وبأنه ناطق نطقا عقليا . وذلك عندهم
 محال . لأنهم اتفقوا على أن الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى فلا
 شئ من الجسم ناطق نطقا عقليا ، أو لا شئ من الناطق نطقا عقليا بجسم .

(١٤) تهوت النفس عند القائلين بأنها هواء يعمش أعضاء لها خاصة
 معينة لقبوله (الروح لابن القيم والأرواح المعالمة لفخر الدين الرازى)

وإذا كان ذلك مذهب القوم ، فكيف جمعوا بينهما فى حد الانسان ؟
وهذا من المعائب .

أما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان . وذلك
لأنه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس ، فقد اتفقوا على أن النفس
لا تموت ، فكيف وصفوها بالمائت ؟

وان كان المراد من الانسان جوهر البدن . فالبدن مادام يكون باقيا
على الصفات التى معها يصدق عليه أنه انسان ، فانه لا يكون مائتا فإذا
صار مائتا فقد بطلت تلك الصفات . فالمائت بالحقيقة كالصفة المنافية
للانسانية والمبطله لها ، فكيف يمكن ادخال هذا الموصف فى ماهية
الانسان ؟ وايضا : فيمكننا أن نعقل انسانا باقيا أبدا . الأباد ولا يمكننا أن
نعقل انسانا غير انسان ، ألا ترى أن الناس يقرون بأن أشخاص الناس
تبقى فى الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا لرد ذلك الانسان (أن) يكون
انسانا . ولو اعتقدوا أن الانسان لا يكون انسانا فقد اعتقدوا اعتقادا .
نعلم فسادة بالضرورة .

فثبت بجموع ما ذكرنا : أن الحد الذى ذكره مختل ، بل الحد
الحق الصحيح أن يقال : ان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه
كل أحد بقوله « أنا » فذاك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن أن يحصل علم
أقوى منه ولا أوضح منه . فكيف يمكن تعريفه بغيره ؟

وان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه كل أحد بقوله أنت
وبقوله هو ، فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة . فان قال قائل :
ادخال الناطق فى تعريف الانسان باطل طردا وعكسا . أما الطرد فلأن
بعض الطيور قد ينطق ، وأما العكس فان الانسان قد يكون أبكم . والجواب :
المراد من الناطق غير ما ذكرتم . وتقريره : أن الحيوان اذا أدرك أمرا من
الأمر فاما أن يمكنه تعريف غيره ذلك الذى أدركه أو لا يمكنه ذلك . والأول
هو الانسان ، فان كل شئ يدركه بنفسه وحسه ، فانه يمكنه أن يعرف
غيره ذلك الأمر .

ثم ان طرق التعريف كثيرة . منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها .
فلما كان (كون) الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات (هو) بكونه قادرا
على — هذا التعريف — هو بالنطق لانهم ذكروا فى تعريف الانسان :
انه الناطق . وبهذا الطريق سقط السؤال المذكوران ، لان الطير المخصوص
لا يمكنه ان يعرف غيره ما فى ذهنه وخياله على سبيل التفصيل . واما
الابكم فيمكنه ذلك . فسقط هذا السؤال .

قال الشيخ : « المقول فى جواب اى ما هو ؟ (هو) الكلى الذاتى الذى
يميز شيئا عما يشاركه فى ذاتى له كالنطق للانسان الذى هو فصل »

التفسير : الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها فى بعض الاجزاء
المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير فى جزء مقوم لها ، فمن المعلوم
بالضرورة : ان الجزء الذى به المشاركة مغاير للجزء الذى به المباينة .
فلتمام الجزء المشترك هو الجنس ، وتتمام الجزء المميز هو الفصل ، فاذا
اشار الانسان الى ماهية معينة (١٥) . وقال : اى شىء هو ؟ وعرفنا (١٦) :
انه يطلب المميز الذاتى ، لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز . وذلك هو
الفصل .

واعلم : انه لا يجب ان يكون امتياز كل شىء عما عداه بفصل ، والا
لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل آخر ، ويلزم التسلسل . بل الحاجة
الى الامتياز بالفصل مشروطة بان يكون ، هو ، مشاركا لغيره فى بعض
المقومات ، وحينئذ يلزم ان يكون امتيازه عن ذلك . بمقوم آخر .

قال الشيخ : « المقول فى جواب ما هو بالمشركة ما يكون دالا
على كمال حقيقة اشيء يسأل عنها معا . ولا يكون كذلك افرادها »

(١٦) عرفنا : ص

(١٥) قال : ص

التفسير : القول في جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء
المشترك . وقد مرّ به .

قال الشيخ : « الجنس هو القول على كثيرين مختلفي
الحقائق في جواب ما هو »

التفسير : القول في جواب ما هو بالشركة هو الجنس . ولا فرق
بينها الا في الاسم وهو الذي ذكرناه : انه كمال الجزء المشترك .
ثم ههنا مسائل :

المسألة الأولى

في

(بيان الجنس)

اعلم : انا اذا قلنا : الحيوان جنس الانسان . فهنا أمور ثلاثة
أحدها : الحيوان من حيث انه حيوان . وثانيها : المفهوم من الجنس من
حيث انه هذا المفهوم . وثالثها : الحيوان الموصوف . بانه جنس فان المركب
عن امرين يكون مغيرا لكل واحد منهما . فيفتقر ههنا الى تقرير أن المفهوم
من كون الحيوان حيوانا ، مغاير للمفهوم من كونه جنسا . ويدل عليه أمور :

الأول : ان قولنا : الحيوان جنس الانسان قضية صادقة . وكل
قضية صادقة ، فمحمولها غير موضوعها ، لاقتناع حمل الشيء على نفسه ،
ينتج ان يكون الحيوان حيوانا ، مغايرا لكونه جنسا . ويقرب من هذا
الدليل ان يقال : الفرق بين قولنا الحيوان ، وبين قولنا الحيوان جنس
معلوم بالضرورة . ولو كان المفهوم من انه حيوان هو المفهوم من انه جنس
لما بقي هذا الفرق .

الثاني : ان كون الحيوان حيوانا غير مقول بالمقياس الى الانسان ،
وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالمقياس الى الانسان . ينتج : ان
كون الحيوان حيوانا مغاير لكون الحيوان جنسا للانسان .

الثالث : انه يصدق على هذا الحيوان انه حيوان ، وليس بجنس
النبوة واللون يصدق عليه انه جنس للسواد ، فمعنى الجنسية حاصل
فيه ، مع ان معنى الحيوانية غير حاصل فيه . فقد حصلت الحيوانية
بدون الجنسية ، وقد حصلت الجنسية بدون الحيوانية . فوجب ان يكون
كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان . واذا عرفت هذه الأمور
الثلاثة فنقول : اناسمى الحيوان بالجنس الطبيعي ، ومجرد المفهوم من
كون الجنس جنسا ، الجنس المنطقي ، والحيوان المأخوذ مع كونه جنسا
بالجنس العقلي . واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : الجنس جزء من
ماهية النوع . فالمراد : ان الجنس الطبيعي جزء من ماهية النوع الطبيعي ،
وان الحيوان جزء من ماهية الانسان . فلما ان يكون الجنس المنطقي .
(جزء من ماهية النوع المنطقي (١٧) فذاك محال ، لأنها اعتباران صادقان
والاضافيان المتلازمان تكون ماهية كل واحد منهما خارجة عن ماهية الآخر ،
ومتباينة عنهما . وان كانت ملازمة لها مثل الأبوة والبنوة ، فان ماهية
الأبوة خارجة عن ماهية البنوة . وبالعكس . ولكن تكون كل واحدة منهما
ملازمة للآخرى . فكذا ههنا .

واذا عرفت هذا في الجنس ، فاعرف مثله في سائر الكليات الخمسة .

المسألة الثانية

في

القانون الذي به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل

اعلم : انه لا يجب في كل ماهية ان تكون مركبة من الجنس والفصل
والا لزم ان تكون كل ماهية مركبة . وذلك محال . اذ لو كانت كل ماهية

(١٧) الجملة مكررة في الاصل .

مركبة لما كان شىء منها بسيطا . ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب ،
فالمقول بأن الكل مركب يقتضى نفى كل مركب . وما انضى ثبوته الى نفيه
يكون باطلا ، بل الشرط فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ،
مجموع أمور أربعة :

فالأول : أن تكون تلك الماهية مشاركة لغيرها فى أمر ثبوتى ، اذ لو
كان اشتراكها فى محض السلب ، لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل .
والدليل عليه : أن كل ماهيتين بسيطتين فانه لابد وأن يشتركا فى سلب
كل ما عداها عنهما ، فلو كان الاشتراك فى المفهوم السلبى يوجب التركب
من الجنس والفصل ، لزم أن يكون كل بسيط مركبا . هذا خلف .

والثانى : أن يكون الأمر الثبوتى فى المشترك فيه جزء الماهية اذ لو
كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب فى
الماهية ، بدليل : أن جميع البسائط متشاركة فى كون بعضها مخالفا للبعض
فى كونها امورا متغايرة ، وفى كونها تصح أن تكون مطلومة ومذكورة .
فلو كان الاشتراك فى المفهوم الثبوتى ، يوجب التركب لزم أن كل ماهية
بسيطا مركبا . هذا خلف .

والشرط الثالث : أن يكون كل مابه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر
أمرا ثبوتيا . أما أنه لو كان سلبيا ، فانه لا يوجب التركيب . والدليل عليه :
أن الماهيتين اذا اشتركتا فى بعض الذاتيات ، وتباينت فى ذاتى آخر ،
فما به المشاركة غير ما به الممايزة . فالجنس هو كمال الجزء المشترك ،
والفصل هو كمال الجزء المميز ، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين
الجزئين . واذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازا عن النوع . وامتيازه
عنه ليس الا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزئين فقط . والنوع هو
مجموع الجزئين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمى . وهو عدم
الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبى ، يوجب التركيب ، لزم أن يكون
كل فصل مركبا . وذلك يوجب التسلسل .

والشرط الرابع : أن يكون ما به الممايزة مع كونه عيدا ثبوتيا يكون
جزءا من الماهية . والدليل عليه : أن طبيعة الفصول المختلفة تكون مشاركة

فى طبيعة الجنس . الا ان طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول ،
 ضرورة أن ما به المشاركة خارج عما به الممايزة ، فلو كان الاشتراك فى
 الأمور الثابتة الخارجة يوجب التركيب ، لزم كون الفصل مركبا أبدا ، ولزم
 التسلسل وهو محال . فثبت : أن القانون فى كون الماهية مركبة من الجنس
 والفصل ، كونها مشاركة فى بعض الأمور الثابتة المقومة ومتباينة فى أمور
 أخرى ثابتة مقومة . وحينئذ يقضى العقل بأن ما به المشاركة غير ما به
 الممايزة . وحينئذ يحصل هناك كمال المحى المشترك ، وكمال الجزء المميز ،
 والأول هو الجنس والثانى هو الفصل .

المسألة الثالثة

فى

(حقيقة الماهية)

اعلم : أنا اذا قلنا : الانسان يشارك الفرس فى أمر ويخالفه فى
 أمر آخر ، فهذا الكلام مجازى . وحقيقته : أن الانسان اسم لمجموع أجزاء ،
 والفرس أيضا اسم لمجموع أجزاء . وأحد الجزعين من الانسان مساو لأحد
 الجزعين من الفرس فى تمام الماهية . وذلك الجزء هو الحيوانية . والجزء
 الثانى من الانسان وهو النطقية يخالف الجزء الثانى من الفرس فى تمام
 الماهية — وهو الصهالية — فاللذان قد استويا فى الماهية فهما متساويان
 فى تمام الماهية . واللذان قد اختلفا فى الماهية فهما مختلفان فى تمام
 الماهية ، الا أن الادراك الانسانى مقيد بالادراك الحسى . ثم يترقى الى
 الادراك العقلى . والادراك الحسى ادراك ناقص ، فلا يقدر على تمييز
 بعض تلك الماهيات عن بعض .

ثم ان العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض
 فى أمور ، ومخالفا لها فى أمور أخرى ، فحينئذ ينتبه لكون ذلك المحسوس
 مركبا من أمور كثيرة . فبعض تلك الأمور متساوية فى تمام الماهية وبعضها
 مختلفة فى تمام الماهية . فان المثل مثل كل من الوجوه ، وان المخالف مخالف
 من كل الوجوه .

المسألة الرابعة

فى

(مراتب الأجناس)

مراتب الأجناس أربعة : لأن الجنس إما أن لا يكون فوقه جنس ، لكن يكون تحته جنس . وهو الجنس الأعلى . ويسمى جنس الأجناس . وإما أن لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس . وهو الجنس الأخير . وإما أن يكون فوقه جنس وتحته جنس . وهو الجنس المتوسط . وإما أن لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس . وهو الجنس الذى لا يكون فوقه جنس ويكون الداخلى تحته أنواعا حقيقية .

المسألة الخامسة

فى

(تقسيم جنس الأجناس)

اعلم : أن جنس الأجناس إما أن يكون طبيعيا أو منطقيًا . فان كان طبيعيا كان أعم المراتب الجنسية هو هو ، وان كان منطقيًا كان أخص المراتب النوعية هو هو . وبيانه : أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا هو مثل انجوهر ، ولا شك أنه أعم من الجسم الذى هو أعم من النامى ، الذى هو أعم من الحيوان ، الذى هو أعم من الانسان . أما جنس الأجناس اذا كان منطقيًا فهو أخص من الجنس المنطقى وهو أخص من الذاتى المقول فى جواب ما هو ؟ وهو أخص من الذاتى ، وهو أخص من الكلى ، وهو أخص من المضاف .

فجنس الأجناس اذا حددناه باعتبار المنطقى صار نوع الأنواع أو قريبا منه : فثبت : أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا كان أعم المراتب الحسية ، وان كان منطقيًا كان أخص المراتب النوعية أو قريبا منه .

ثم لنأفل أن يقول : فاذا حملتم على الجوهر أنه جنس الأجناس ، فقد حملتم أخص المراتب على أعم المراتب . فكيف يعقل ذلك ؟

الجواب : انه لا يمتنع أن يكون للأعم اعتبار مخصوص ، تصير نسبته
أخص . وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول عليه .

المسألة السادسة

فى

(الجنس القريب والبعيد)

الجنس القريب للشيء : هو المحمول الأول عليه . وأما الجنس
البعيد فأنما يحمل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب عليه . والدليل
عليه : أن الجسم ما لم يصير حيوانا ، يمتنع حمله على الانسان . فان الجسم
الخالى من الحيوانية ممتنع الحمل على الانسانية . فعلم : أن الحيوان
هو المحمول الأول على الانسان ، وبواسطة يصير الجسم محمولا عليه .
فان قالوا : الجنس البعيد أكثر بساطة من الجنس القريب ، ووجود
البسيط مقدم على وجود المركب . فنقول : هذا الذى تلتزمه حق ، لكن
وجود الشيء فى نفسه غير ، ووجوده لشيء آخر غير ، لمحق أن وجود
الجنس البعيد للنوع مقدم على وجود الجنس القريب ، لكن لا يلزم من هذا
المقدر أن يكون وجود الجنس البعيد للنوع متقدما على وجود الجنس القريب
له ، بل العرفية بالعكس — على ما بينا —

قال الشيخ : « الفصل هو المقول على كلى فى جواب أى ما هو »

التفسير : ههنا مسائل .

المسألة الأولى

فى

(بيان لفظ الفصل)

الفصل قد يطلق على معنى عام ، وعلى معنى خاص ، وعلى معنى

ثالث — وهو خاص بالخاص — فالفصل العام هو الذى يجوز أن ينفصل به الشيء عن غيره ، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه . ويجوز أيضا أن ينفصل به الشيء عن نفسه بحسب وقتين . مثال ذلك : العوارض المغارقة كالقيام والقعود . فان « زيدا » قد ينفصل عن « عمرو » بأنه قاعد ، وعمرو ليس بقاعد . ثم مرة أخرى ينفصل عنه عمرو بأنه قاعد ، وأن زيدا ليس بقاعد ، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما .

وكذلك قد ينفصل عن نفسه فى وقتين بأن يكون مرة قاعدا ، ومرة ليس بقاعد . فهذا هو الفصل العام .

وأما الفصل الخاص فذلك هو المحلول الملازم من العرضيات . فان هذا الانفصال يكون باقيا أبدا غير متغير . وهو مثل انفصال الإنسان عن الفرس بأنه نادى البشرة ، فان هذا الانفصال لازم غير متغير ، لكنه بأمر عرضى لا بأمر ذاتى .

وأما الفصل الذى يقال له خاص الخاص . فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذى ذكرنا أنه كمال الجزء المميز . وإذا عرفت هذا فنقول : (قول) الشيخ : الفصل هو المقول على كلى في جواب أى ما هو : (هو) تعريف الفصل بالمعنى العام . لانا إذا أردنا أن يكون تعريفاً للفصل بالمعنى الذى هو خاص الخاص ، وجب أن يقال : هو الكل الذى المقول على الشيء فى جواب أى ما هو . فتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا : (وهو) أن الفصل هو كمال الجزء المميز .

المسألة الثانية

فى

(حقيقة جزء الماهية)

جزء الماهية سواء كان جزءا فصليا أو جنسيا ، فانه لا يقبل زيادة الأشد والأضعف ، لأن تلك الزيادة ان كانت معتبرة فى الماهية ، فعند فقدانها تبطل الماهية ، لانها تضعف وان لم تكن معتبرة فيها ، لم تكن الزيادة واقعة فى الماهية بل فى أمر خارج عنها .

وأیضا : الأمر الذى وقع البتصلان بسببه ، أن كان معتبرا فى تحقق الماهية فعند فقدانه لزم بطلان الماهية لا ضعفها ، وأن لم يكن معتبرا فى تحقق الماهية ، لم يكن البتصلان واقعا فى نفس الماهية ، بل فى أمر خارج عنها .

المسألة الثالثة

فى

(صلة جزء الماهية بالمعدوم)

جزء الماهية الموجودة يمنع أن يكون معدوما . لأن المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا . وعند هذا يظهر أن الذى لا يكون طبيعه موجودة ، لم يكن جنسا للشيء ، ولا فصلا له .

المسألة الرابعة

فى

(صلة الشيء الواحد بالفصول)

الشيء الواحد فى المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان ، لأن الفصل هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة أخرى ، فميتنع وقوع التعدد فى الفصل .

المسألة الخامسة

فى

(صلة ماهية الجنس بماهية الفصل)

ماهية الجنس خارجة عن ماهية الفصل . وبالعكس . لأن الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك . والبصل عبارة عن كمال الجزء المميز . وبديهة العقل شاهدة بأن كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر . وإذا عرفت هذا فنقول : اتفق المنطقيون على أن هذا التركيب قد يكون موجودا فى الخارج وقد لا يكون . أما الأول فهو كالإنسان المركب من الحيوان ومن الناطق . ولكل واحد من هذين الجزئين وجود فى الخارج .

وأما الثاني فهو كالسواد فإنه داخل تحت جنس اللون ، وأنه يكون له فصل ، إلا أنه ليس لجنسه امتياز عن فصله في الوجود الخارجى . ولقائل أن يقول : كل واحد من هذين القسمين مشكل . أما الأول فلأنه إذا كان للجزء الجنسى وجود فى الخارج على حدة ، وللجزء النفسى وجود آخر على حدة . فعند اجتماعهما أهل عرض لمجموعهما وجود آخر أم لا ؟ فإن كان الأول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وفى الآخر : فيكون لكل واحد منهما وجودان . فيلزم اجتماع اثنين . وهو محال .

وايضاً : لما كان الوجود الثانى حالاً فيهما ـ لهما « فيلزم حلول الحال الواحد فى محلين — وهو محال — وأما أن لم يحصل لمجموعهما وجود واحد فحينئذ لم يحصل منهما وجود واحد بل هما موجودان متباينان . وذلك يقتضى أن لا تحصل فى الوجود ماهية مركبة . :

وأما القسم الثانى وهو الماهية المركبة من جنس وفصل لا تبرز واحد منهما عن الآخر فى الخارج . فنقول : فعلى هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزئين وجود فى الخارج على حدة . فإن لم يعرض لمجموعهما ايضاً وجود فى الخارج ، وجب أن لا يكون موجوداً أصلاً فى الخارج . وإن عرض لمجموعهما وجود فى الخارج كان ذلك الوجود عرضاً واحداً قائماً بمحليين . وذلك محال . وهذا بحث غامض ، ولنا فيه دقائق ، فذكرناها فى كتاب « المهدى »

قال الشيخ : « النوع هو أخص كليين مقولين فى جواب ماهو ؟ »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

فى

(اطلاقات النوع)

اعلم : أن النوع يقال بالاشتراك لمعنيين :

أحدهما : ما ذكره « الشيخ » ههنا . وهو النوع المضاف ، ومثاله :
الإنسان والحيوان ، فانهما أمران كليان مقولان فى جواب ما هو ؟ والإنسان
أخص من الحيوان ، (د) لا جرم كان الإنسان نوعا بالاضافة الى
الحيوان .

والثانى : النوع الحقيقى : وهو الكلى المقول على كثيرين لا يخالف
بعضها بعضا . الا بالمعد فى جواب ما هو ؟ وهو أيضا كالإنسان . فانه
كلى مقول على « زيد » و « عمرو » ولا يخالف أحدهما الآخر الا بالمعد .
واعلم : أن الفرق بين هذين المعنيين من وجوه :

الأول : أن النوع المضاف ، نوعيته بالقياس الى الجنس الذى فوقه .
وأما النوع الحقيقى ، فنوعيته بالقياس الى ما تحته .

الثانى : أن النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان ، فانه نوع
بالقياس الى الجسم ، وجنس بالقياس الى الإنسان .
وأما النوع الحقيقى فانه يمتنع أن ينقلب جنسا .

الثالث : أن النوع المضاف يجب أن يكون مركبا . لأن النسوع
المضاف انها يكون نوعا بالقياس الى الجنس ، فيكون داخلا تحت الجنس .
وكل ما كان داخلا تحت الجنس ، فانما يتميز عن النوع الآخر بالفصل .
وكل ما كان كذلك فهو مركب ، فالنوع المضاف يجب أن يكون مركبا فى
ماهيته .

وأما النوع الحقيقى فذلك غير واجب فيه ، كالنقطة والوحدة
فانهما ماهية كلية مقولة على اشخاص كثيرين . وكذا القول فى جميع
البسائط .

المسألة الثانية

فى

(الصلة بين النوع المضاف والنوع الحقيقى)

النوع المضاف والنوع الحقيقى ليس بينهما عموم وخصوص .
أما (أن) النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية .
مظاهر . وأما أن النوع الحقيقى قد يوجد خاليا عن النوعية الاضافية
فكما فى كل واحد من الماهيات البسيطة . فان الماهية البسيطة قد تكون
مقولة على اشخاص كثيرة بالعدد ، فهي تكون نوعا حقيقيا . ويمتنع كونها
نوعا اضافيا ، والا لكانت داخلة تحت الجنس . والداخل تحت الجنس
مركب . فيلزم كون البسيط مركبا . هذا خلف .

المسألة الثالثة

فى

(بيان النوع)

المشهور أن الكليات خمسة . وهى : الجنس والفصل والنوع والخاصة
والمعرض . والنوع الذى هو أحد هذه الخمسة : هو النوع الحقيقى لا المضاف
لأن البحث ههنا عن الكلى الذى يكون محمولا والنوع المحمول هو النوع
الحقيقى ، فاما المضاف فانه موضوع لا محمول .

المسألة الرابعة

فى

(تقسيم النوع)

النوع : اما أن لا يكون فوقه نوع وتحت نوع . وهو النوع العالى .
واما أن يكون فوقه نوع ، ولا يكون تحت نوع . وهو النوع المسافل المسمى
بنوع الأنسواع . واما أن يحصل فوقه نوع وتحت نوع وهو النوع
المتوسط . واما أن لا يحصل فوقه نوع ولا تحت نوع وهو مثل الوحدة
والنقطة وسائر الماهيات البسيطة .

واعلم : ان هذه المراتب اثنا تتع فى النوع المضاف ، فاما النوع الحقيقى فليس له الا مرتبة واحدة .

المسألة الخامسة

فى

تقسيم الكلى الى الخمسة المشهورة

الكلى الذى يصدق حمله على موضوعه اما ان لا يكون خارجا عن الماهية او يكون . والاول اما ان يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقى ، او جزء الماهية . وهو اما ان يكون تمام الجزء المشترك . وهو الجنس . او تمام الجزء المميز وهو الفصل . واما الخارج فاما ان يكون مختصا بنوع واحد ، وهو الخاصة . او لا يكون ، وهو العرض العام . وهذا التقسيم يخرج النوع الاضافى ويبقى النوع الحقيقى .

قال الشيخ : « الخاصة هى كلية عرضية مقولة على نوع واحد ، والعرض العام كلى . عرضى يقال على انواع كثيرة »

التفسير هنا مسئلة :

المسألة الاولى

فى

(تقسيمات الخارج عن ماهية الشيء)

اعلم : ان الخارج عن ماهية الشيء اما ان يكون صفة لتلك الماهية او موصوفا بها ، او لا صفة ولا موصوفا . فاما الذى يكون صفة لها ، فان كانت مختصة بها فهى الخاصة ، وان كانت حاصلة فيها وفى غيرها ، فهو العرض العام .

فاما الذى لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها ، فهل يطلق لفظ الخاصة عليها ؟ فيه احتمال . واما اطلاق لفظ العرض عليه ، فممتنع

لأن العرض انها يسمى عرضا لكونه عارضا للشيء . والمعروض لا يكون عارضا لمعارضه . فامتنع اطلاق لفظ العرض عليه .
وأما الذى لا يكون صفة للشيء ولا موصوفا به ، فظاهر أن اطلاق معط الخاصة والعرض ممتنع عليه .

المسألة الثانية

فى

(تقسيمات الخارج عن الماهية اذا كان صفة لها)

اعلم : أن الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية ، فانه على تقسيمه من وجوه :

الأول : انه اما أن يكون خاصة او عرضا عاما — وقد ذكرناه —

التقسيم الثانى : أن الخارج العارض اما أن يكون لازما للماهية أو لا يكون لازما لها . لكنه يكون لازما للشخص أو لا يكون لازما للماهية ولا للشخص المعين . أما القسم الأول وهو الذى يكون لازما للماهية . فلما أن يكون بوسط أولا بوسط . واعلم : أنه لابد من الاعتراف بلانم غير ذى وسط . ويدل عليه وجوه :

الأول : انه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر ، لزم أما الدور أو التسلسل . وهما محالان .

الثانى : أن بتقدير حصول الدور ، أو التسلسل ، فلا بد من أمور متلاصقة متتالية فى ذلك الاستلزام . وحينئذ لا يكون بينه وبين المتصل به واسطة . فيكون ذلك لازما بغير وسط .

الثالث : أن شيئا أن لم يستلزم شيئا ، فذلك نفى اللزوم . وأن استلزم شيء ، فاما أن يستلزم أمرا غير معين . وهو محال . لأن غير المتعين غير موجود . وغير الموجود يمتنع أن يكون لازما للموجود ، أواسة لزم أمرا معينا . وحينئذ لا يكون بين المؤثر والأثر الذى هو معلول ذلك المؤثر واسطة . فيكون ذلك لازما من غير وسط .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : اثبات لازم للماهية بغير وسسط .
 وإذا ثبت هذا الأصل ، فاعلم أنه يتفرع عليه حكم . وهو أنهم اتفقوا على
 أن اللازم الذي يكون بغير وسسط ، يكون بين الثبوت للماهية .
 ويدل عليه وجنان (١٨) :

الحجة الأولى : أن اللازم الذي يلزم الماهية ، لعين تلك الماهية :
 هو الذي تكون تلك الماهية من حيث هي هي : موجبة له . وإذا كان
 كذلك فمن علم تلك الماهية ، علم أنها لما هي هي موجبة لذلك اللازم .
 فوجب أن يعلم ذلك اللازم .

ولتأمل أن يقول : كون الماهية المخصوصة من حيث هي هي غير ،
 وكونها موجبة لذلك اللازم غير . والدليل عليه : أن كون الماهية من حيث
 هي هي : مفهوم غير متزل بالقياس الى اللازم ، وكونها موجبة للزم :
 مفهوم مقول بالقياس الى اللازم . فيكون الأول غير الثاني . وايضا : فانا
 اذا قلنا : هذه الماهية . لم يكن هذا الكلام مفيدا ، واذا قلنا : هذه
 الماهية موجبة لذلك اللازم . كان الكلام مفيدا . وذلك يوجب التباين . واذا
 عرفت هذا فنقول : ادعوا أن العلم بتلك الماهية من حيث هي هي ، يوجب
 العلم بذلك اللازم ، أو تدعوا أن العلم بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللازم
 توجب العلم بذلك اللازم ؟ والأول باطل لأن تلك الماهية من حيث (هي)
 غير مقولة بالقياس الى ذلك اللازم ، فلم قلتم : أن العلم بها من حيث
 انها هي توجب العلم بذلك اللازم ؟ وهل النزاع الا فيه ؟ والثاني ايضا
 باطل . لأن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم (هو) علم
 باضافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم . والعلم باضافة
 امر الى امر ، مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين . فينتج : أن العلم
 بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم ، مشروط بالعلم بوجود ذلك اللازم .
 ولو كان العلم بذلك اللازم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له ،
 لزم الدور . وأنه محال .

الحجة الثانية : لا شك أن ههنا قياسا يجعل المطلوب المجهول
 معلوما . وإذا ثبت هذا فنقول : ذلك المطلوب يجب أن يكون مجهول

الثبوت لموضوعه — والا لم يكن مطلوبا — ويجب أن يكون ثبوت ذلك المجهول لذلك الأوسط وثبوت ذلك الأوسط لذلك الموضوع مطلوبا — والا لم يفد ذلك المقياس — ويجب أن لا يكون ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الأوسط . ويكون الأوسط داخلا فى ماهية ذلك الموضوع ، والا لكان ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الموضوع . وحينئذ بمنع كونه مجهول الثبوت له — كما بيناه — بل يجب أن يكون المحمول خارجا عن ماهية الأوسط . وأن كان داخلا فيها الا أنه يكون الأوسط خارجا عن ماهية ذلك الموضوع ، فيجب النجزم بأن احدى مقدمتى هذا المقياس يكون محمولها خارجا عن موضوعها . مع أن ذلك المحمول بين الثبوت لهما .

فاما أن يقال : المحمول البين هو الذى يكون بوسط ، والذى لا يكون بينا فهو الذى يكون بغير وسط . وهذا قلب المعقول . واما أن يقال : المحمول البين هو الذى يكون محمولا عليه ابتداء . وغير البين هو الذى يكون محمولا عليه بواسطة بين آخر ، وذلك هو المطلوب .

واحتج من قال : العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمها القريب . بأن قال : الماهية بالنسبة الى اللازم الأول ، كاللازم الأول بالنسبة الى اللازم الثانى ، واللازم الثانى بالنسبة الى اللازم الثالث . فلو كان العلم بالماهية يوجب العلم باللازم الأول ، لكان العلم باللازم (الأول) يوجب العلم باللازم الثانى . وهلم جرا فحينئذ يلزم أن يكون العلم بالماهية موجبا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة . وأنه باطل .

الجواب : نحن لا نقول العلم بالماهية موجب العلم بلازمها القريب ، بل نقول : متى حصل تصور ماهية الملزوم وتصور ماهية اللازم القريب ، كان حضور هذين التصورين كافيا فى جزم الذهن بأثبت أحدهما للآخر . وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم .

المسألة الثالثة

فى

(لوازم الماهية)

كل ما كان لازما للماهية . فاما أن تكون تلك الماهية تقتضى لما هى

(هي) في ذلك اللازم ، أو لأمر مساو لتلك الماهية ، أو لأمر اعم من تلك الماهية ، أو لأمر اخص منها .

أما القسم الأول وهو الذي تقتضيه الماهية لما هي هي ، فهو كالكم الذي يوجب قبول المساواة واللامساواة ، وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون .

وأما القسم الثاني فهو كالانسانية الموجبة للإدراك . الموجب للتعجب . الموجب للضحك . وأما القسم الثالث ، فهو كقولنا : الحيوان يتحرك . فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لأمر اعم من كونه حيوانا . وهو الجسمية .

وأما القسم الرابع فهو كقولنا : الحيوان يضحك . فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لأمر اخص من كونه حيوانا . وهو الانسانية . وإذا عرفت هذا فنقول : كل محمول يلحق الموضوع لا لأمر اعم منه ولا لأمر اخص منه ، فقد سموه بالعرض الذاتي . وهذا المعنى انها ينتفع به في كتاب « البرهان »

المسألة الرابعة

في

(مثالين لبيان الكليات الخمسة)

قالوا : اللون نوع للكثيف ، وجنس للسواد والبياض ، وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . فصار اللون مثالا لهذه الأقسام الأربعة . وبنهم من هم القسمة ، وقال : يفضل للجسم الكثيف . فان الجسم التساف هو الخالي عن اللون ، والكثيف هو الموصوف باللون .

ومثال آخر قد ذكره « الشيخ » في « الموجز الكبير » فقال : الحركة إمكانية جنس للمستقيمة والمستديرة ، ونوع لمقولة أن يفعل ، وفصل للطبيعة ، وخاصة للجسم الطبيعي ، وعرض للانسان والفرس .

ولقائل أن يقول : جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب . فان الحركة
آثر من آثار الطبيعة ، وفعل من أفعالها . وفعل الشيء كيف يكون فصلا
مقوما ؟ لأن الفصل جزء متقدم . فالفصل متقدم ، والآثر متأخر . والمتقدم
لا يكون عين المتأخر .

السئلة الخامسة

فى

(مثال آخر للكليات الخمسة)

ورد فى حاشية هذا الكتاب الذى نحن فى شرحه . وهو كتاب
« عيون الحكمة » : الجنس كالجوهر ، والفصل كالحويان . أقول : هذا
المثال خطأ ، فان الحيوان جنس قريب ، والجنس القريب لا يكون فصلا .

ثم قال : والنوع كالإنسان ، والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد
والبياض ، والجنس الحقيقى هو الذى لا جنس فوقه . أقول : هذا أيضا
خطأ . لأن الجنس الذى لا جنس فوقه (هو) أحد أنواع مطلق الجنس . ثم
قال : وما سوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى مادونه ، ونوعا بالاضافة
الى ما فوقه . وأقول : هذه الكلمات ظاهرة ، وأما ما فيها من الحقائق
المعينة والأسرار الحقيقية ، فقد بيناها وشرحناها فيها سبق .

السئلة السادسة

فى

اقسام التعريفات

تعريف الماهية بنفسها محال . لأن المعرفة متقدم على المعرفة فى
المعلومية . وتقدم الشيء على نفسه محال ، بل تعريفها اما أن يكون
بالأمور الداخلة فيها ، أو بالأمور الخارجة عنها ، أو بما يتركب من
القسامين .

أما التعريف بالأمور الداخلة فى الماهية . فلما أن يكون بمجموع تلك الأمور — وذلك هو الحد التام — أو ببعض الأجزاء — وهو أن يكون ذلك الجزء ملازماً لتلك الماهية نفياً وإثباتاً ، كالناطق مع الإنسان — وذلك هو الحد الناقص .

وأما التعريف بالأمور الخارجة . فهو أنها يجوز إذا كان ذلك الأمر الأمر الخارج لازماً مساوياً له نفياً وإثباتاً ، وكأن بين الثبوت . وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص .

وأما التعريف بما تتركب من الأمور الداخلة والخارجة . فإن كان بما به الاشتراك ذاتياً وما به الامتياز خارجياً ، سُمى ذلك التعريف بالرسم التام . وإن كان بالعكس أو كان التعريف بأمر ليس بين بعضها وبين سائرهما عموم وخصوص ، فذلك التعريف ما وجدت له اسماً خاصاً فى الكتب .

فهذا ضبط أقسام التعريفات :

ولقائل أن يقول : أن السؤال عن هذه الكلمات من وجوه :

السؤال الأول : أن تعريف الماهية بمجموع أجزائها ، تعريف الشئ بنفسه ، لأن مجموع أجزاء الماهية ليس إلا نفس الماهية .

السؤال الثانى : أنا إذا جعلنا أحد أجزاء الماهية معرفاً للماهية ، فمن المعلوم أن تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الأجزاء . وتعريف المجموع لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزاء المجموع . فإذا جعلنا أحد أجزاء المجموع معرفاً لتلك المجموع ، لزم كون ذلك الجزء معرفاً لنفسه ومعرفاً لسائر الأجزاء ، لكن كونه معرفاً لنفسه محال ، وكونه معرفاً لسائر الأجزاء ، من باب تعريف الشئ بالأمور الخارجة عنه . وسيأتى بيان أن هذا القسم باطل .

السؤال الثالث : أن تعريف الشئ بالأمور الخارجة عنه ممتنع ، لأنه لا يتنوع فى بديهة العقل كون الماهيات المختلفة مشتركة فى معنى

اللوازم ، وإذا كان كذلك لم يمتنع في هذا الوصف كونه حاصلًا في سائر
الماهيات . ويتقدير أن يكون الأمر كذلك ، لم يصلح لتعريف تلك الماهية .
وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفًا لهذه الماهية ، إلا إذا
عرف أن هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف
على العلم بهذا الوصف ، وعلى العلم بهذه الماهية . فلو استنفدنا العلم
بهذه الماهية ، والعلم بهذا الاختصاص ، لزم الدور . وأنه محال .
والجواب عن جميع هذه الأسئلة : أن مرادنا من تعريف الماهية هو
تنصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال . وعلى هذا التقدير فإنه تسقط هذه
السلالات .

الفصل الثاني

في

قاطيغورياس

Cathegories

اعلم (١) : أن الحق أن هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة . وإنما هو أحد أبواب العلم الإلهي ، إلا أن « الشيخ » لما وافق المتقدمين ، وأورد هذا الباب في هذا العلم ، فنحن أيضا نفسر .

(١) في فهرست ابن النديم صفحة ٣٠٨ عن أرسطاطاليس ما نصه : « ترتيب كتبه : المنطقيات ، الطبيعيات ، الإلهيات ، الخلقيات . الكلام على سبلى كتبه المنطقية وهي ثمانية كتب : قاطيغورياس . معناه : المقولات . باري أرمانياس . معناه : العبارة (فوق كل واحدة من باري ، وأرمانياس ، كلمة « ممال » بالخط نفسه) أنالوطيقا . معناه : تحليل القياس . أبود قطيكا . وهو أنالوطيكا الثاني — ومعناه : البرهان . طوبيكا . ومعناه : الجدل . سوفسطيكا . ومعناه : المغالطين . ريطوريقا . ومعناه : الخطابة . أبوطيكا ، ويقال بوطيكا . ومعناه : الشبر »

Analytica — priora	أنالوطيكا الأول
Analytica — postiora	أنالوطيكا الثاني
Apodectica	أبود قطيكا
Cathegories	قاطيغورياس
peri — Hermeneis	باري أرمانياس
poetica	بوطيكا
Sophistics	سوفسطيكا
Rhetorica	ريطوريقا
Topica	طوبيكا

اعلم : اننى ارى الصواب ان اذكر كلاها عليا ملخصا فى هذا الباب ،
واذا تمته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام « الشيخ » واشتغل بتفسيره .
فأقول : الموجود ان لم يقبل المعدم فهو الله سبحانه وتعالى . وهو الواجب
لذاته . وان قبل المعدم فهو الممكن لذاته . وهو اما ان لا يكون فى موضوع
وهو الجوهر ، او فى موضوع وهو العرض .

ونحن ههنا نفسر الموضوع .

قالوا : اذا حل شيء فى شيء . فقد يكون الحال سببا لوجود المحل .
وحيئنذ يسمى الحال صورة ، والمحل مادة وهيولى . وقد يكون
متقدما بالمحل ، وحيئنذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا . فالموضوع
أحسن من المحل . وكل ما كان أخص من شيء . فنقيضه الأعم من لقبض
ذلك الأعم . فقولنا : ليس فى موضوع ، أعم من قولنا : ليس فى محل .

ثم قالوا : فما ليس فى موضوع اما ان يكون فى محل — وهو
الصورة — او محلا — وهو الهيولى — او متركبا من الحال والمحل —
وهو الجسم — او يكون بخلاف هذه الثلاثة — وهو اما ان يكون بحيث
لا يصدر عنه الفعل الا بالآلة جسمانية — وهو النفس — او لا يتوقف
مفعول الفعل عنه على الآلة الجسمانية — وهو العقل — فالجوهر جنسى
الحقه خمسة انواع .

وهذا المبحث لا يتم الا ببيان أمور :

الاول : ان الحال قد يكون سببا لقوام المحل . ونقول : ان هذا
محل . لان الحال مفترق فى وجوده الى المحل . ولو كان المحل منتقرا
فى وجوده الى الحال ، لزم الدور .

وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين :

(الوجه الاول) : لم (لا) يجوز ان يقال : الحال يوجب المحل ، ثم يوجب
صيرورته نفسه حالا فيه . وبهذا الطريق يندفع الدور ؟

التوجه الثانى : لم لايجوز ان يقال : الحال يوجب المحل ، ثم المحل
يرجع كون ذلك المؤثر حالا فيه ، وبهذا الطريق أيضا يندفع الدور ؟

الثاني : ان هذه القسمة مفرعة على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة — وسيأتى ما فيه ان شاء الله تعالى —

والثالث : انها مفرعة على ان كل ما يتركب من الهيولى والصورة فهو جسم ، وذلك مما لم يثبت بالدليل — وسيأتى مزيد تقرير لهذه المقاصد فى الالهيات —

واما العرض فهو اما ان يقتضى قسمة او نسبة ، او لا قسمة ولا نسبة . والاول هو الكم . وهو اما ان يكون بحيث تشترك اجزائه فى حد واحد — وهو الكم المتصل — او لا يكون كذلك — وهو الكم المنفصل — اما الكم المتصل . فهو اما ان يكون منقضيا غير مستقر — وهو الزمان — واما ان يكون باقيا مستقرا — وهو اما ان يقبل القسمة فى امتداد . وهو الجسم — واما الكم المنفصل . فهو العدد . واما المعرض الذى يقتضى النسبة فلم يقل احد من المتقدمين كلاما معقولا فى خصره فى اقسام معدودة . فالاولى عندي : ان نكتفى فيه بالاستقراء . فالحدها : نسبة الشيء الى مكانه وهو الين . وثانيها : نسبة الشيء الى زمانه او ظرف زمانه . وهو متى . وثالثها : الاضافة كالأبوه والبنوه . ورابعها : ما به الشيء فى الشيء . وهو ان يقل . وخامسها : قبول الشيء للآخر وهو ان ينفعل . وسادسها : كون الشيء محاطا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الخد . وسابعها : الهيئة الخاصة للجسم بسبب ما بين اجزائه من النسب ، وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب — وهو الوضع —

واما العرض الذى لا يقتضى القسمة ولا النسبة . فهو الكيف . (وهو) اما ان يكون من الاعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس — وهو ان كان راسخا بطيء الزوال سمي بالانفعاليات ، وان كان ضعيفا سريع الزوال ، سمي بالانفعالات — واما ان يكون من الأمراض المختصة بثرات الأنفس — فان كان راسخا سمي ملكة ، وان كان سريع الزوال سمي حالا — واما ان يكون استعدادا شديدا نحو القبول — وهو الملقوة — او نحو اللقبول — وهو القوة — واما ان يكون عرضا بخلاف هذه

الأتسام . وزعموا : انه هو الكيفية المختصة بالكمية . اما بالكمية المتصلة كالاستقامة او الانحناء ، او بالكمية المنفصلة وهي كالزوجية والفردية . فهذا حاصل ما قيل فى المقولات العشر - وهي الجوهر والكم والكيف . والمضاف والابن والمتى والوضع والحد وأن يفعل وأن يفعل - وزعموا : أن هذه العشرة هي الأجناس العالية للممكنات .

وهنا سؤالات :

السؤال الأول : ان القوم قالوا : لا موجود فى الممكنات ، الا وهو داخل تحت هذه الأجناس العشرة . وهو باطل . لأن الموجود اما أن يكون بسيطا أو مركبا . فان كان بسيطا فاما أن يكون غير داخل تحت هذه المقولات ، أو كان كذلك ، الا أن هذه المقولات لا تكون أجناسا بدلها . اذ لو كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات أجناسا ، لكانت البسائط داخلة تحت الأجناس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل ، وحينئذ يلزم أن يكون البسيط مركبا . هذا خلف . واما ان كان الموجود مركبا . فالمركب انها يكون مركبا من البسائط . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

السؤال الثانى : ما الدليل على أن كل واحد من هذه المقولات العشر جنس أجناس ، فانه لا يمكن اثبات كونها أجناسا ، الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل أنواعا له وثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطؤ ، وذاتيا . وكمال الذاتى المشترك ، وإثبات هذه الخمسة فى كل واحد من هذه العشرة كالمعتذر ؟

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : الأجناس العالية اربعة : الجوهر والكم والكيف والنسبة . وأنا ذكرت فى كتاب « الملخص » ما يدل على بساده . فقلت : لو كانت النسبة جنسا لما تحتها ، لكان كل نوع من أنواع النسبة مركبا فى ماهيته . لأن كل ما اندرج تحت الجنس ، هو مركب ، وكل مركب فلكل واحد من اجزائه الى الآخر نسبة . وتلك النسبة ان كانت مركبة عاد الكلام الأول فيه . ولزم التسلسل . وهو محال . وان كانت بسيطة لم تكن داخلة تحت الجنس ، والا لمكانت مركبة . وهي داخلة تحت النسبة . ينتج : أن النسبة ليست جنسا لما تحتها .

وأقول فى هذا الكتاب : كل من أثبت وجود النسبة فى الأعيان ، يلزمه تسلسل النسب ، سواء زعم أن النسبة جنس لجميع الأمور النسبية ، أو لم يقل ذلك .

السؤال الرابع : إذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى أنواعها ، ملا ندري هل ذلك التقسيم بالفصول أو بالمعارض ؟ وإن كان بالمعارض ، فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول أم لا ؟ وبالتقدير أن يكون بالفصول . فهل هو بالفصول القريبة أو البعيدة ؟ وهذه الأشياء ما لم يصح القول بها ، لم يصح القول بأن هذه العشرة : أجناس ، ولم يصح القول بأن تقسيمها الى الأقسام المشهورة : تقسيم الأجناس الى أنواعها القريبة .

السؤال الخامس : انكم ذكرتم أن الجوهر ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع . وههنا أمور ثلاثة :

أحدها : كونها لا فى موضوع . وهذا سلب محض . ولا يجوز أن يكون جنسا .

وثانيها : اقتضاء تلك الماهية لهذا السلب . واقتضاء الشيء لأثره . أن كان أمرا ثبوتيا ، لزم أن يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضاء : زائدا عليها . ويلزم التسلسل . وإذا لم يكون ثبوتيا كان خارجا عن الماهية . وأيضا : فبتقدير أن يكون ثبوتيا ، لكنه نسبة بين ذات المقتضى وبين ذات الأثر ، فتكون متاخرة عنها ، فلا يكون داخلا فى الماهية .

وثالثها : تلك الماهية هى المقتضية .

ونحن لا نعلم أن بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا ثبوتيا يقتضى هذا السلب ، فانه لا يبعد أن يكون خصوص كل واحد منهما يوجب هذا السلب . لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا تعذر اشتراكها فى لازم واحد . وقد عرفت : أن أقل مراتب الجنس ثبوت مفهوم مشترك .

واعلم : أن استقصاء الدلائل فى بيان أن الجوهر ليس جنسا لما تحته . سيأتى فى الإلهيات .



وأما الكم الذي زعموا أنه جنس للمتصل والمنفصل . ففيه إبحاث :

البحث الأول : لا نسلم أنه قد حصل بين هذين القسمين قدر مشترك يمكن جعله جنسا . وتقريره : أن القدر المشترك بين هذين القسمين أمور ثلاثة : قبول المساواة واللامساواة ، وقبول التجزئ ، وكون كل واحد منهما بحال يمكن أن يكون جنسا . لأنك قد علمت : أن قبول الشيء للشيء لو كان أمرا ثابتا ، لكان قبول ذلك القبول زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأيضا : بمقتدير أن يكون ثابتا ، هو نسبة . والنسبة خارجة عن ماهية المتنسبين . بقى أن يقال : الجنس مفهوم مشترك تعرض له هذه الأحكام ، لكنه لا يبعد أن يكون خصوص كونه متصلا ، يوجب هذا الحكم ، وخصوص كونه منفصلا يوجبه . لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد :

البحث الثاني : هب أن الكم جنس . فلم قلتم : أن التقسيم بالمتصل والمنفصل تقسيم بالفصل ؟ ثم الذي يدل على فساده : أن الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل ، فهو عدم مع قبول . وقد ثبت أن كل واحد منهما خارج عن الماهية .

البحث الثالث : قولكم : المتصل إما قار وأما غير قار . ولا شك أنه تقسيم لا بالفصل . والا لزمكم أن تكون الكميات المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكميات المسماة بالانفعالات ، وأن تكون الحال مخالفة بالماهية للملكة . وأيضا : فكونه غير قار الذات إشارة إلى العدم ، فلا يكون فصلا .

السؤال السادس : لا نسلم أن الزمان كم متصل .

ويدل عليه وجوه :

الأول : أن الكم المتصل هو المتقسم إلى جزئين يتلاقيان على حد واحد . ونسما الزمان هما الماضي والمستقبل — وهما معدومان — والحد المشترك هو الآن الحاضر — وهو موجود — فيلزم أن يقال : أحد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود . وهذا لا يقوله عاقل .

الثانى : ان عدم الآن يكون دفعة ، فيكون آن العدم متصلا بآن الوجود . وكذا القول فى الآن الثانى والثالث . فيكون الزمان مركبا من آتات متتالية ، فيكون الزمان على هذا التقدر كما منفصلا لا متصلا .

الثالث : ان الموجود بالفعل أبدا ليس الا الآن الواحد الذى لا يقبل المقسمة . وهذا الآن الموجود لما لم يكن قابلا للمقسمة ، لم يكن فيه اتصال ، ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصال بغيره . وذلك يدل على أن الزمان يمتنع أن يكون متصلا فى ذاته .

السؤال السابع : قالوا : الجسمية عرض قابل للمقسمة فى الجهات الثلاث .

واعلم : أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت أن مقدار الجسم زائد على كونه جسما . واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : ان الأجسام متساوية فى الجسمية ومتفاوتة فى المقادير ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة . فالمقدار مغاير لذات الجسم . ولقائل أن يقول : المقادير متساوية فى ماهية المقدارية ، ومختلفة فى الصغر والكبر ، فيلزم أن يكون للمقدار مقدار آخر . ويلزم التسلسل .

الثانى : قالوا : اذا أخذنا قطعة من الشمع . فان جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض ، واذا جعلناها صمحة ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن . فالجسمية باقية والمقدارية غير باقية ، فالجسمية غير المقدار .

ولقائل أن يتول : المقدار الواحد باقى ، لأنه بقدر ما ينقص من الطول والعرض يزداد فى الثخن والسمك وبالعكس . بل الشكل يختلف ، ونحن لا نسلم أن الشكل زائد على الجسم ، انما النزاع فى المقدار ، وما ذكرتموه لا يفيد ذلك . وأقول : انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الحجية والامتداد فى الجهات . وهؤلاء الفلاسفة زعموا : أن ذلك الامتداد هو المقدار ، ثم اثبتوا أمرين آخرين : أحدهما : الصورة . والاخرى :

الهيولى . فنقول : الذى يدل على فساد قولهم : ان محل هذه الحجية ان كان له فى نفسه حجم وامتداد فى الجهات ، كان هذا المفهوم ذاتا قائما بالنفس ، فامتنع كونها صفة . وان لم تكن كذلك امتنع حلول الحجية فيه ، لأن حلول الامتداد فى الجهات فى الوجود الذى لا تعلق له بشيء من الجهات مما لا يقبله العقل .

السؤال الثامن : قولهم : السطح والخط امران موجودان . عليه سؤالان :

الأول : ان السطح منقطع الجسم . ومنقطع الشيء معناه : انه لم يبق ذلك الشيء . وهذا عدم ، والعدم لا يكون موجودا .

الثانى : ان السطح لو كان عاما لكان محله هو الجسم ، والجسم منقسم فى الجهات الثلاث . والحال فى المحل ينقسم بحسب انقسام المحل بحكم البدئية العقلية ، وبحكم اتفاق القوم على حقيقة هذه المقدمة . وعليها بنوا براهينهم المشهورة فى اثبات تجرد النفس ، وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح فى الجهات الثلاث ، فالسطح جسم لا سطح . هذا خلف .

فان قالوا : محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمة الا فى جهتين . قلنا : فحاصل هذا الكلام : ان محل السطح سطح آخر . ويعود الكلام الأول فيه ، ويلزم التسلسل فى اثبات السطوح للجسم الواحد . وبهذين الوجهين يظهر ايضا : ان الخط لا وجود له .

السؤال التاسع : قولهم : النقطة عرض . كلام باطل . لوجهين :
الأول : انها منقطع الخط . ومنقطع الشيء : ان لا يبقى ذلك الشيء . وذلك عدم .

الثانى : ان النقطة نهاية الخط ، فهى غير منقسمة . والا لكانت نهاية الخط أحد قسميها : لا هى . فلا تكون النهاية نهاية . واذا ثبت هذا فنقول : هذا الشيء ان كان عرضا فمحله ان انقسم ، لزم انقسامها بسبب انقسام محلها . هذا خلف . وان لم ينقسم عاد التقسيم الأول فيه . وان

كان عرضا آخر ، لزم التسلسل - وإما ان كان جوهرها فلا معنى للجوهر
الفرد الا ذلك . وحينئذ يكون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ .
حتى ثبت هذا ، بطل القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار : أعرضا .

السؤال العاشر : قولكم : الكم المنفصل عرض : فنقول : الوحدة
ليس عرضا . وحتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا . بيان الأول : أن
الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات متشاركة في ذلك
المفهوم . فتكون كل واحدة مخالفة للوحدة الأخرى بتعيينها وما به المشاركة
غير ما به المباينة . فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة أخرى . وهو محال .
وبيان الثاني هو : انه لما لم تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، امتنع كون العدد
أمرا ثبوتيا . وتقديره : ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات ، فاذا لم
تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، كان العدد مجموع أمور غير ثبوتية ، فامتنع كون
العدد أمرا ثبوتيا .

وهذا جملة الكلام على ما ذكره في مقولة الكم .

السؤال الحادي عشر : الإضافات لا وجود لها في الأعيان . ويدل
عليه وجوه :

الأول : لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان ، لزم أن تكون ذات الله
تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الأزل الى الأبد ، لأن كل حادث فقد كان
الله تعالى موجودا قبل حدوثه ، ثم يصير موجودا مع حدوثه ، ثم يكون
موجودا بعد حدوثه . فهذه القبلات والبعديات إضافات . ومحلها هو ذات
الله تعالى . فلو كانت هذه الإضافة أمورا موجودة ، لزم أن تكون ذات
الله تعالى محلا للحوادث .

الثاني : لو كانت الإضافة صفة موجودة ، لكان حصولها في ذلك
المحل زائدا عليها ، ثم ذلك الزائد أيضا حاصل في ذلك المحل . فيلزم التسلسل

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون حصولها في ذلك المحل هو عين وجودها ؟
لأننا نقول : حصولها في ذلك المحل مشروط بمقايير للشرط ، ولأن حصولها

فى ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة ، وبين ذلك المحل . والنسبة بين المشيئين مغايرة لهما .

الثالث : لو كانت الاضافة صفة موجودة ، لكانت مشاركة لساائر الموجودات فى الوجودية ، ومخالفة لهما فى ماهيتها المخصوصة . فتكون ماهيتها غير وجودها . فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود ، اضافة اخرى . ويلزم التسلسل .

الرابع : كون الشئ قبل شئ آخر ، اضافة بينها . والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين . فلو كانت الاضافة امرا موجودا ، لزم من وجودها حصول المضافين معا . فيلزم ان يكون القبل حاصلًا مع البعد . وذلك ينأى كون القبل قبلًا وكون البعد بعدا .

السؤال الثانى عشر : كون الشئ فى الزمان ، لا يجوز ان يكون عرضا زائدا . والا لكان ذلك الزائد حاصلًا فى الزمان ، فيكون حصوله زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

السؤال الثالث عشر : مقولة ان يفعل . وهى عبارة عن تأثير الشئ فى الشئ . وتأثير الشئ فى الشئ ، يمتنع ان يكون امرا مغايرا لذات الاثر ، اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير اما ان يكون جوهرًا قائما بنفسه . وذلك محال . لأننا نعلم بالضرورة ان كون الشئ مؤثرا فى غيره ليس جوهرًا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر وذات الاثر . واما ان يكون عرضا قائما بذلك ، فحينئذ يكون مفتقرا اليه ، فحينئذ يكون ممكنا لذاته ، فحينئذ يكون تأثير المؤثر فى حصول تلك المؤثرية زائدا عليها . ويلزم التسلسل . وهو محال .

وايضا : مقولة ان ينفعل . وهى قبول الشئ للشئ . لو كانت امرا زائدا ، لكان ذلك القبول عرضا . فتكون وصوفية ذلك المحل بذلك القبول امرا زائدا على ذلك القبول . ولزم التسلسل .

وهذه جملة دلائل نفاة هذه الافتراضات النسبية .

واما حجة المثبتين لهما : فهى فى الكل شئ واحد . وهى ان المفهوم

من كون الشيء مؤثرا في الغير وقابلا للغير ، ومن كونه ابا وابنا ، مغاير. للمفهوم من تلك الذات المخصوصة . بدليل : أنه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة . وبالعكس . وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا ، لأن قولنا مؤثر ، نقيض لقولنا ليس بمؤثر ، الذي هو سلب في الحقيقة . ورافع السلب ثبوت . فهذه المفهومات امور ثبوتية زائدة على الذات .

ثم قالوا : ان حجة المخالف ليس الا التزام التسلسلات . ونحن نلتزمها .

وأجاب الأولون بان قالوا : أما ابطال التسلسل فسيأتى بطريق التطبيق المذكور في فصل « تناهى الأبعاد » وأيضا : فهب أنكم التزمتم بهذه التسلسلات ، الا أن المحال لازم مع ذلك . فان التسلسل انها يعقل في امور ، يلتصق كل واحد منها بغيره ، لا الى نهاية . الا أن القول بكون النسبة أمرا وجوديا زائدا أبدا ، يمنع من هذا الالتصاق ، لأن كل شئئين يفرضان متلاصقين ، فالتصاقهما متوسط بينهما . فالتصقان غير ملتصقين . وهذا خلف .

السؤال الرابع عشر : مقولة الأين . عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه . والتحقيق ان يقال : انه عبارة عن كون الجسم حاصلًا في حيزه المعين . ثم ان الجسم ان حصل في حيز بعد أن كان حاصلًا في غيره ، فهو الحركة . وان حصل في حيز مع أنه كان قبل ذلك في غير ذلك الحيز فهو السكون . وان حصل جسمان في حيزين يتخللهما ثالث ، فهو الافتراق . وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع .

أما الفلاسفة . فالهم لا يقولون : الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في غيره . بل يقولون : انها انتقال من الحيز الأول الى الثاني . ويجب هذا الكلام عود سنذكره في فصل الحركة من أول الطبيعيات .

وأما السكون . فقد اتفقوا على أنه عبارة عن عدم الحركة عما من شأفه أن يتحرك . وزعموا : أن السكون أمر عديم . واتفقوا : على أن حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستمرار من مقولة الأين ، واتفقوا على أن مقولة الأين صفة ثبوتية . وعند هذا يغلب على ظني : أن النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين في أن السكون عدم أو ثبوت ؟ : نزاع لفظي . وذلك أن الجسم إذا سكن ، فقد حصل هناك إمران : أحدهما : زوال الحركة وعدمها . والثاني : حصوله في ذلك الحيز على نعت الدوام والاستمرار . — فهو أمر ثابت — فإن عنيت بالسكون الأمر الأول فهو عدم ، وإن عنيت به المعنى الثاني فهو وجود .

فثبت : أن الاتفاق حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق المعنى .
وهذا هو الكلام الملخص في هذه المقولات .
والنرجع إلى حكاية كلام « الشيخ »



قال الشيخ : « كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات ،
فأما أن يدل على جوهر ، وهو ما ليس وجوده في موضوع قائم بنفسه .
مثل انسان وخنسبة »

التفسير : فيه مسالتان :

المسألة الأولى : السبب في إيراد هذا الباب في المنطق : أن المقصود من المنطق تركيب علوم أو ظنون ، يتوصل بها إلى استعلام المجهول . ومعرفة التركيب مشروط بمعرفة المفردات . ولهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات . وهو كتاب « قاطيغورياس » ثم بالتركيب الأول ، وهو التركيب الخبري . وهو كتاب « باريد ميناس » ثم بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسي . وهو كتاب « أنولوطيقا الأولى »

المسألة الثانية : الجوهر . هو الموجود لا على موضوع . وقد عرفت تفسير الموضوع . وقوله : « مثل انسان وخشبة » فهذا مثال ذكره للجوهر ، وانما قال : « مثل انسان وخشبة » ولم يقل مثل الانسان والخشبة . لأن قولنا انسان ، المراد منه : انسان معين فى نفسه ، غير مبين المعين بحسب اللفظ . نائك اذا قلت : رأيت انسانا واشتريت خشبة ، لم ترد به الا ما ذكرنا . وأما قولنا : الانسان والخشبة فهو لفظ دال على ماهيته الكلية . فقولنا : انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئى ، وقولنا : الانسان والخشبة ، اشارة الى جوهر كلى . وقد ثبت ان الجزئى اولى بالجوهريه من الكلى . فلهذا السبب أورد المثال من الجزئى ، لكونه أقوى واكمل فى طبيعة الجوهريه .

قال الشيخ : « وأما أن يدل على كمية وهو ما لذاته يحتل المساواة بالتطبيق او التفاوت فيه . اما تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط والسطح والعقب والزمان ، واما منفصلا كالعقد »

التفسير : لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكمية بانها التى تقبل المساواة والتفاوتة ، بسبب التطبيق . ولقاتل ان يقول : هذا التعريف خطأ فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والدليل عليه : ان الاتحاد ان وقع فى الكمية سمي بالمساواة ، وان وقع فى الكيفية سمي بالمشابهة ، وان وقع فى الوضع سمي بالموازاة ، وان وقع بالماهية سمي بالمماثلة . فثبت : أن المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والاتحاد فى الكمية لا يمكن تعريفه الا بالكمية . فلو عرفنا المساواة بالكمية ، والكمية بالمساواة ، لوقع الدور . وانه باطل . وأما التطبيق فهو عبارة عن وضع أحد المقدارين على الآخر ، بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه . وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار ، فلو عرفنا المقدار به لزم الدور .

وأيضا : فيه شيء آخر ، وهو أن التطبيق من خواص المقدار ، والمقدار نوع من أنواع الكم . فتعريف الجنس بصفة لا توجد الا في أحد أنواعه يكون خطأ . ويمكن أن يجاب عنه : بأن المساواة والمفاوتة والمطابقة أمور محسوسة ، فلا حاجة الى تعريفها بغيرها . وعلى هذا الطريق ، فإنه يندفع الدور . وأما قوله : « تطبيقا متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان ، وأما منفصلا كالعدد » فاعلم : أنا ذكرنا تفسير الكم المنصل والكم المنفصل . وإنما قال متصلا في الوهم ، لأنه أراد أن يذكر المتصل على وجه تدرج فيه المقادير والزمان ، والمتصل في نفس الأمر لا يندرج فيه الزمان ، لأن أحد طرفيه الماضي (٢) والتالي -- وهو المستقبل -- هما معدومان . واتصال المعدوم بالمعدوم في نفس الأمر محال .

وأما اتصالهما في الذهن فغير ممتنع . لأن الذهن يستحضر صورة كل واحد منهما ، ويحكم باتصال أحدهما بالآخر . فالاتصال الذهني أوسع حالا من الاتصال الخارجي ، لأن الأول يدخل فيه الزمان والمقدار . والثاني لا يدخل فيه الزمان . فلهذا السبب قال : تطبيقا متصلا في الوهم . وقد جاء في بعض النسخ : وأما منفصلا كالعدد والقول ، الا أن هذا خطأ . لأن الكم المنفصل عند « الشيخ » ليس الا العدد . فأما القول فانه بين في كتبه البسيطة : أنه ليس بكم متصل البتة .

قال الشيخ : وأما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة ، لا نسبة فيها . مثل البياض والصحة والقوة والشكل «

المتفسير : هذه هي (٣) المقولة الثالثة . وهي مقولة الكيف . وهذا الكلام يشتمل على تعريف ماهية الكيف ، وعلى ذكر أنواعه الأربعة . أما تعريف ماهيته : فهو قوله : « هيئة غير الكمية مستقرة ، لا نسبة فيها » فهذه قيود أربعة :

(٢) الماضي والثاني هو المستقبل وهما معدومان : ص

(٣) هذا هو : ص

الأول : الهيئة . والمراد من الهيئة : الصفة . وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات . والدليل على صحة ما ذكرناه : انك تعلم أن المعرض محصور فى ثلاثة أقسام : ما يقتضى المقسمة وهو الكمية . وما يقتضى النسبة وهو المقولات النسبية . وما لا يقتضى لا قسمة ولا نسبة . وهو الكيفية . فلما ذكر لفظ الهيئة فى تعريف الكيفية . دل ذلك على أن كل كيفية فهى هيئة . ولما ذكر بعد ذلك أنه غير الكمية وغير النسبية ، دل على أن الكمية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة . والا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص على اخراج ما يقتضى المقسمة والنسبة . وإذا كان كذلك فهذا يدل على أن لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض . فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون الفاظا مترادفة . فصار قوله كل هيئة الى كل صفة وكل عرض .

وأما القيد الثانى : وهو قوله « غير الكمية » فاعلم أن ذلك يقتضى تعريف الكيفية بسلب الكمية . وذلك غير جائز ، لأن تصور عدم الشيء أخفى من تصور ذلك الشيء ، فتصور سلب الكمية أخفى من تصور الكمية المساوى لتصور الكيفية . والأخفى من المساوى يكون أخفى . فيلزم أن يكون تعريف الكيفية بسلب الكمية تعريفا للشيء بنفسه وبما هو أخفى منه .

وأياضا : فليس تعريفه الكيفية بسلب الكمية أولى من العكس . وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية .

وأما القيد الثالث : وهو قوله مستقرة . فالمراد من ذكره : الاحتراز عن الأمراض التى لا تكون قارة ، مثل الزمان والحركة . لكن فيه أشكال . وهو أن القوم اتفقوا على أن جميع الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس ، داخلية فى مقولة الكيف ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون الصوت فى مقولة الكيف ، مع أنه عرض غير قار الذات . أما أولا : فالجنس شاهد عليه . **وأما ثانيا :** فلأنه معلول الحركة . والحركة غير قارة . ومعلول غير القار يجب أن يكون غير قار .

ولما القيد الرابع : وهو قوله ولا نسبة فيها . فالمراد جعل سلب النسبة جزءا من لجزاء هذا التعريف . والكلام عليه عين ما ذكرناه من سلب النسبة .

واذا عرفت هذا فنقول : السؤال قائم من وجهين :

الوجه الأول : أن حاصل هذا التعريف يرجع الى تعريف هذه المقوله بسلب سائر المقولات . وذلك خطأ . لأنها متساوية الدرجة في المعلومه والجهولية فكان تعريف بعضها بسلب الباقي خطأ . بل لم قلنا : ان أظهر أنواع الأعراض هو الكيف ، لصدقنا . وحينئذ يكون تعريفه بسلب الباقي تعريفا للأظهر بالأخفى . وانه باطل

والوجه (٤) الثاني : انه أرجع حاصل هذا التعريف الى تبدين ثبوتيين ، وتبيين سلبيين . أما القيدان الثبوتيان : فلهذهما : كونه هيئة وعرضا . والثاني : كونه مستقرا . وكل واحد منهما أمر خارج عن الماهية . وأما القيدان السلبيان : فلهذهما : سلب الكية . والثاني : سلب النسبة . ولا شك انها خارجان عن الماهية . واذا ثبت هذا ، لزم التطع بان مقولة الكيف أمر خارج عن الماهية . واذا كان كذلك فكيف جعلوه جنسا لما تحته لا فهذا هو البحث عما ذكره « الشيخ » ههنا في تعريف الكيف .

وأما المقام الثاني : وهو ذكر أنواعه الأربعة . فقد عرفت أن هذه أنواعه : هو الكيفيات المحسوسة بأحد الحواس الخمس . فان كانت راسخة سميت انفعاليات ، وان كانت غير راسخة سميت انفعالات . وثانيها : الكيفيات المختصة بذوات الأنس . فان كانت راسخة سميت ملكة ، وان كانت غير راسخة سميت حالا . وثالثها : القوة واللاقوة . فالقوة كالصلابة واللاقوة كاللين . ورابعها : الكيفيات المختصة بالمكيات . واذا عرفت هذا فنقول : مثل البياض والصحة والقوة والشكل ، إشارة الى ذكر مثال لكل واحد من تلك الأنواع الأربعة . فالبياض مثال للكيفيات

(٤) والسؤال : من

المحسوسة ، والصحة مثال للكيفيات النفسائية ، والقوة مثال للنوع المسمى بالقوة ، والشكل مثال للنوع المسمى بالكيفيات المختصة بالكميات

قال الشيخ : « واما على الاضافة كالأبوة والبنوة »

التفسير : هذه (o) هي المقولة الرابعة . وهي مقولة الاضافة وذكر في مثالها البنوة والأبوة ، لأنها اضافتان مجزئتان .

قال الشيخ : « واما على الأين كالمكون في السوق والبيت »

التفسير : الأين عبارة عن حصول الجوهر في المكان . وهذا مفهوم ثابت . وفيه مسائل :

المسألة الأولى : قال صاحب البصائر : هذا أشد اشتباها بالماض من سائر المقولات . وفي التحقيق : ليس هو مجرد نسبته الى المكان ، بل هو أمر زهيد ، قد يتم بالنسبة الى المكان . واقول : ظاهر هذا القول مشعر بان النسبة الى المكان ، توجب أمرا آخر ، وذلك الغير هو الأين . وكان من حقه أن يشير الى ذلك الغير أنه ما هو ؟ وأي شيء حقيقته ؟ ثم انه من البعيد أن يكون مجرد النسبة موجبا أمرا حقيقيا . بل لو قلب الكلام من ادعى اثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة ، لكان أولى . ثم نقول : لاشك أن الجسم حاصل في الحيز ، ولا شك أن حصوله في الحيز نسبة مخصوصه بينه وبين الحيز ، وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم .

ثم اختلفوا في انه هل قام بالمدل معنى يوجب هذه النسبة ؟ فجمع من المتكلمين يثبتونه ، ويسمون ذلك المعنى بالكون ، ويسمون تلك النسبة بالمكانية . وزعموا : ان الكون علة للكائنية . وقوم آخرون ينكرون ذلك . وقد طالت الخصومات في هذا الموضع . فاما أن يقال : ان هذه النسبة

(o) هذا هو : ص

توجب حصول هذا المعنى ، غير النسبة . وهذا على خلاف العقل ، ولم
يقبل به أحد .

المسألة الثانية : قالت الفلاسفة : من الأين ما هو أين حقيقى ، وهو
كون الشيء فى مكانه الخاص به ، الذى لا يسكن فيه غيره ، ككون الماء
فى الكوز ، ومنه ما هو أين غير حقيقى ، كما يقال : فلان فى البيت . ومعلوم
أن جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب
البيت . وأبعد منه الدار ، وأبعد منه البلد ، بل الاقليم ، بل المعمورة ،
بل الأرض بل العالم . وأقول : لاشك أن النسبة المخصوصة انما حصلت
لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذى هو فيه ، فاما بالنسبة الى سائر
الأحياء فغير حاصلة البتة .

المسألة الثالثة : قد عرفت أن الشيء انما يكون جنسا اذا كانت
الأمور المندرجة تحته مخالفة بالحقيقة والماهيات . فلأجل هذا قالوا :
للكون فى المكان الذى عند المحيط مضاد للكون فى المكان الذى عند المركز
لأنهما معنيان لا يجتمعان ، ويتعاطبان على الموضوع الواحد ، ويبينها غاية
الخلافا . وأقول : التحقيق أن حصول الجسم فى كل حيز بعينه يخالف
بالماهية حصوله فى الحيز الآخر ، لأن ماهيات النسب متعلقة بالنسوبات .
فإذا كانت النسوبات متغايرة ، فالنسبة مع هذا المنسوب يستحيل
حصولها مع المنسوب الآخر ، وبالعكس . ومتى كان الأمر كذلك كانت تلك
النسب مختلفة بالماهية .

قال الشيخ : « واما على متى . كالكون فيما مضى ، او فيما
يستقبل ، لا فى زمان بعينه »

التفسير : فيه مسالتان :

المسألة الاولى : لقائل أن يقول : انه لا يجوز أن يكون وجود كل
شئ متعلقا بمتى . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان ذلك الشيء ان كان عدما محضا فهو المراد ، وان كان وجودا وجب ان يكون متعلقا بمتى آخر ، لا الى نهاية .

الثانى : ان الحصول فى الزمان لو كان زائدا على الذات ، لكان ذلك الزائد حاصلًا فى ذلك الزمان أيضا . ولزم التسلسل . وهو محال .
ولما بطل ذلك ، علمنا أنه محض عمل الوهم والخيال .

المسألة الثانية : الزمان ينقسم تارة (٦) الى ما يجرى مجرى الأنواع له ، وهو التقسيم الى الماضى والمستقبل ، ولا يجوز تقسيمه الى الحاضر ، لأن الحاضر آن والآن غير منقسم . والزمان ليس نفس .ان ، وغير مركب من الآتات . وتارة أخرى الى ما يجرى مجرى التقسيم بالمعوارض ، كقولنا : زمان طلوع الشمس وزمان مبعث محمد ﷺ فقله : كالكون فيها مضى أو فيها يستقبل ، اشارة الى النوع الاول ، وقوله فى زمان بعينه ، اشارة الى النوع الثانى (٧)

قال الشيخ : « وأما على الوضع لكل هيئة لكل من جهة جهات أجزائه ، كالقيام والقعود والركوع والسجود »

التفسير : لفظ « الشيخ » فى تعريف مقولة الوضع مضطرب فى جميع كتبه . والذى حصلته فى هذا الباب أن يقال : لاشك أن بدن الانسان مركب من الأجزاء . ولا شك أن لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر نسبة مخصوصة . فلا يقال : الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب بعض تلك الأجزاء الى البعض . فان الانسان اذا قلب حتى صار رأسه مرسوفا على الأرض ، ورجلاه فى الهواء ، فالنسب التى بين أجزاء بدنه باقية فى هذه الحالة كما كانت قبل هذه الحالة ، والوضع قد تبدل . بل الصحيح ان يقال : ان لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر

(٧)الباقى : ص

(٦) تارة لا ما يجرى : ص

نسبة ، ولكل واحد من تلك الأجزاء الى الأمور الخارجة عنها أيضا نسبة أخرى . فإذا طلب الإنسان حتى صار رأسه موضوعا على الأرض ، ورجلاه في الهواء . فالنسبة الحاصلة بين أجزاء البدن باقية . لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها غير باقية . فثبت : أن الوضع الخاص يعتبر في الحقيقة مجبوع لأمرين : أحدهما ما بين تلك الأجزاء من النسب . والثاني : ما بين تلك الأجزاء في الأمور الخارجة عنها من النسب . وإذا عرفت هذا فنقول : الوضع هيئة حاصلة لكل بسبب ما بين تلك الأجزاء من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب . فهو كهيئة القيام والتمود والركوع والسجود .

وليس لقائل أن يقول : ليس ههنا هيئة أخرى غير تلك النسب المخصوصة . وذلك أن تلك النسب عارضة لكل واحد من الأجزاء . أما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة للجملة ، لا لشيء من آحاد الأجزاء . فظهر الفرق .

قال الشيخ : « وأما على الملك والجدة كالتلبس والتسلح »

التفسير : إذا صار الشيء محيطا بغيره فهو على وجهين : أحدهما : بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به . وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس . والثاني : أن لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به ، وهو الأبن . ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشيء واحد ، وهو كون الشيء محاطا بغيره . وذلك هو الأبن . فلهذا السبب يقول « الشيخ » في كتبه : أنه عسر على فهم هذه المقولة .

قال الشيخ : « واما على أن يفعل شيء مثلما يقال هو ذا يحرق ،
هو ذا يقطع »

التفسير : قد يقال : السكين تقطع والنار تحرق ، قد يراد به :
كونه موصوفا بالصفة التي لأجلها يصلح لهذا التأثير . وقد يراد به :
كونه مؤثرا في هذا الأثر (ومراده) بقوله أن يفعل : هو الثاني لا الأول .
ولما كان قولنا : السكين يقطع والنار تحرق ، مستعملا في الأمرين ، أراد
« الشيخ » أن يبين أحدهما عن الآخر ، فقال : هو ذا يحرق ، هو ذا يقطع ،
ويريد به : أن هذه المقولة عبارة عن هذا التأثير ، لا عن القوة التي هي المبدأ
نصلاحيية هذا التأثير . واعلم : أنه ليس من شرط مقولة أن يفعل ، أن يكون
التأثير تأثيرا متبدل الحال متغير النعت ، كما في التقطيع والتحريق ، بل
سواء كان ذلك كذلك ، أو كان تأثيرا باقيا مستمرا — كتأثير قدرة الله
تعالى في وجود العالم — فإنه من باب مقولة أن يفعل .

قال الشيخ : « واما على أن يفعل (شيء) (٨) مثل ما يقال
هوذا ينقطع . هوذا يحترق »

التفسير : وقد يقال اللحم ينقطع ، بمعنى له صلاحية أن ينقطع .
والقطن يحترق بمعنى أن له صلاحية أن يحترق .
وقد يقال أيضا : ينقطع ويحترق بمعنى كونه قابلا لهذه الآثار قبولاً
بالفعل . ولأجل الفرق بين هذين الأمرين ، قال : هوذا ينقطع ، هوذا
يحترق .
وهنا آخر الكلام في « قاطيفورياس »

(٨) شيء : ع

الفصل الثالث

فى

بارير إرمينياس

Peri-Hermeneis

قال الشيخ : « اللفظ الذى يقع على أشياء كثيرة . إما أن يقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الإنسان والفرس ويسمى متواطئاً . وإما أن يقع بمعنى متباينة وقوع العين على الديتار والبصر ، ويسمى مشتركاً . وإما أن يقع بمعنى واحد ، لا على السواء ويسمى مشككاً ، وقوع الوجود على الجوهر والعرض »

التفسير : التقسيم الصحيح أن يقال : المنطوق به إما أن يكون لفظاً واحداً ، أو اللفظاً كثيرة . أما القسم الأول فإما أن يفيد معنى واحداً أو معاني مختلفة . فان أضاف معنى واحداً ، فذلك المعنى الواحد إما أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركاً فيه بين كثيرين — وهو الاسم العلم — أو لا يمتنع كونه مشتركاً بين كثيرين . وحينئذ إما أن يكون حصول ذلك المفهوم فى تلك الصور بالسواء ، أو لا يكون . والأول هو اللفظ المتواطئ . كوقوع لفظ الإنسان على جميع الأشخاص الإنسانية ، أو بالسواء . وهو كوقوع لفظ الوجود على الجوهر والعرض ، فان الجوهر أولى بالموجودية منه بالعرض . وهو المشكك . وإما أن كان اللفظ الواحد يفيد معاني كثيرة ، فهذا هو اللفظ المشترك . هذا كله إذا كان المنطوق به لفظاً واحداً .

إما إذا كان المنطوق به اللفظاً كثيرة . فبدلول كل واحد منها إما أن يكون شيئاً واحداً ، أو أشياء كثيرة . والأول هو الألفاظ المترادفة والثانى هو الألفاظ المتباينة .

فهذا هو التقسيم الصحيح في هذا الباب .

و « الشيخ » ذكر من جملة هذه الأقسام أمورا ثلاثة فقط : الألفاظ المتواطئة ، والألفاظ المشككة ، والألفاظ المشتركة . ويشبه أن يقال : أنها اقتصر على ذكر هذه الثلاثة فقط ، لأن المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطئ وبين الاسم المشترك . فان اللفظ اذا كان متواطئا أمكن تحديد مسماه بحد واحد ، واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واجدة . وبه تتم معرفة النقيض والعكس ، وبه يتم أمر القياسات . واذا كان اللفظ مشتركا اختلكت هذه الأمور . فاما البحث عن الألفاظ المترادفة والمتباينة ، فانها ينتفع به في صناعة اللغة ، وفي أبواب الفصاحة . والبحث العلمي قليل التعلق بها ، فلهذا السبب اقتصر « الشيخ » على ذكر هذه الأقسام الثلاثة . واقول : ان الأظهر أن « الشيخ » ذكر المتواطئ أولا ، ثم ذكر عقيقه المشكك ، ثم ذكر المشترك . وذلك لأن المجانسة بين المتواطئ وبين المشكك أكثر ، فان مفهوم اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا ، فان كان واحدا نحصول ذلك المفهوم الواحد في المواضع الكثيرة ان كان بالسوية فهو المتواطئ ، أولا بالسوية فهو المشكك . فالمتواطئ والمشكك نوعان تحت جنس واحد قريب . وهو أن يكون مفهوم اللفظ واحدا . واذا كان كذلك فالأغلب على الظن أن تقديم المشترك على المشكك كان من تحريف الناسخ . وأن « الشيخ » ذكر المتواطئ أولا ، والمشكك ثانيا ، والمشارك ثالثا .

قال الشيخ : « الاسم : افظ مفرد يدل على معنى (من غير دلالة على زمانه (٢)) المحصل . والكلمة وهي الفعل : لفظ مفرد يدل على معنى ، وعلى زمانه . كقولنا : مضى »

التفسير : اللفظ المفرد اما أن يكون مفهومه مستقبلا بأن يخبر به

(٢) ساقطة من عيون الحكمة .

أولا يكون . مثال الأول : أن القائل إذا قال : من هذا الرجل ؟ ماذا قيل : زيد ، تحصل الفائدة ، وإن قيل : أى شيء فعل فلان ؟ فمقيل : ضرب أو قتل ، فانه تحصل الفائدة . أما إذا قيل : منى أو على ، فانه لا تحصل فائدة . وإذا عرفت هذا فنقول : الذى لا يصح أن يخبر به البتة هو الحرف . والذى يصح أن يخبر به على قسمين : فانه إما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذى لذلك المعنى وهو الفعل ، أو لا يدل . وهو الاسم . والمذكور فى هذا الكتاب هو الاسم . أما الحرف فغير مذكور . ولعله سقط من قلم الناسخ .



قال الشيخ : « القول كل لفظ مركب »

التفسير : اعلم : أن التركيب يقع على وجوه . وذلك لأن الحاجة إلى القول هى دلالة المخاطب على ما فى نفس المخاطب . والدلالة إما أن تراد لذاتها ، أو لشيء آخر يتوقع أن يكون من جهة المخاطب . والتي تراد لذاتها هى الاخبار ، أما على وجهه ، أو محرما عنه الى صيغة التمنى والتعجب ، أو غير ذلك . فما هو فى قوة الاخبار ، أنك إذا قلت : بيتك تاتينى ، استشعر من هذا : أنك تريد لاتيانه ، والذى يراد لشيء يتوقع كونه من المخاطب ، فاما أن يكون ذلك دلالة أو فعلا غير الدلالة فان أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهاما ، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة ، فهو من المساوى : التماس ، ومن الأعلى للأننى : أمر ونهى ، ومن الأدنى للأننى : دعاء . هذا ما ذكره « الشيخ » فى « الشفاء » ولنا فيه بحث مستقصى ذكرناه فى كتاب « الهدى »



قال الشيخ : « القول الجازم ما احتمل أن يصدق به أو يكذب . وهو القضية »

التفسير : هذا التعريف يقتضى تعريف الشيء ، بما لا يعرف

إلا به .

أما الأول فلأن التصديق بالشئ والتكذيب به عبارة عن الإخبار
كون ذلك الشئ صدقا أو كذبا ، فصار تقدير هذا الكلام : الخبر ما يمكن
الإخبار عنه بأنه صدق أو كذب . وأما الثاني : فلأن التصديق والكذب نوعان
للخبر . والنوع لا يمكن تعريفه إلا بالجنس . فالصدق والكذب لا يمكن
تعريفهما إلا بالخبر ، فإذا عرفنا الخبر بهما . لزم الدور . وهو محال .

والمختار عندنا : أن ماهية الخبر غنية عن التعريف . وبرهانه : أن
كل واحد يحكم بأنه موجود ، وليس بعدم ، حكما بالبدئية . وإذا كان
تصور هذا الخبر الخاص بديهيا ، وجب أن يكون تصور هذا الخبر ، أولى
أن يكون بديهيا .

قال الشيخ : « القضية الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شيء ،
هو المحمول لشيء هو الموضوع ، أو بعدمه له (٣) كقولنا : زيد كاتب ،
زيد لبس بكاتب . والأول يسمى ايجابيا والثاني يسمى سلبا »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى : الحمل قسمان : حمل مواطاة . كقولنا : المتحرك
جسم . وحمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك . أما حمل المواطاة فليس
معناه أن المحمول يحكم بوجوده للموضوع . بل لا نقول : الجسم حصل
للمتحرك . وذلك لأن المتحرك شيء ما له الحركة . وذلك الشيء لم يحصل
له الجسم ، بل هو عين الجسم ، فكان قوله : « القضية الحملية هي

التي حكم فيها بوجود شيء هو المحمول ، لشيء هو الموضوع » لا يصدق
في هذا القسم من الحمل .

المسألة الثانية : قوله : « القضية الحملية هي التي يحكم فيها بوجود
شيء لشيء » أم من قولنا هي التي حكم فيها بوجود الشيء لشيء آخر .

(٣) له : ع

ولأجل هذه الدققة دخل تحت هذا التعريف ، الحكم بوجود الشيء فى نفسه ، والحكم بوجود شيء آخر له .

المسألة الثالثة : السلب رفع الحمل . ورفع الحمل لا يكون حملا ، بل السالبة انما تسمى حمليه لكونها محتملة للحمل ، لا لأجل حصول الحمل .

قال الشيخ : « القضية الشرطية (المتصلة) (٤) هى التى يحكم فيها بتلو قضية ، يسمى تاليا لقضية أخرى يسمى مقدما ، أولا بتلوها (٥) والأول هو الإيجاب (كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) (٦) والثانى السلب (٧) »

التفسير : ههنا سؤالان :

السؤال الأول : الحكم على الشيء بالشيء يعتمد على كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم . وكون المحكوم به باقيا حال حصول ذلك الحكم ، فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم به بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية ، لوجب أن تكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت مقدما أو تاليا . ومعلوم أنه ليس كذلك .

أما أولا فلأنهم نصوا فى كتبهم على أنه عند دخول حرف الشرط على القضية ، فإنها لا تبقى قضية . وعند دخول حرف الجزاء على الأخرى ، فإنها ما بقيت قضية .

(٤) المتصلة : من ع

(٥) أو لا تلوه : ع

(٦) زيادة من ع

(٧) هو السلب : ع

وأما ثالثا : فلأن شرط كون القضية قضية ، كونها محتملة للتصديق والتكذيب . ومعلوم أن المتقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه ، والتالى وحده مع دخول حرف الجزاء عليه ، لا يقبل التصديق والتكذيب . فثبت : أن المحكوم عليه بكونه مستلزما لشيء ، والمحكوم عليه بكونه لازما ، ليس هو القضية ، بل المراد من قولنا : أن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، هو أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار . وإذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة ، صارت حملية . فثبت : أنه لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية إلا فى محض العبارة .

السؤال الثانى : أنا إذا قلنا : القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية الأخرى ، فهذه القضية حملية بالاتفاق ، مع أنا حكمنا فيها بملازمة قضية لقضية أخرى

فإن قالوا : هذا أنها يلزم لو أنه قال : القضيـة الشرطية هى التى حكم فيها بلزوم قضية لقضية أخرى . وهو لم يقل هذا . بل قال : هى التى حكم فيها بطلو قضية تسمى تاليا لقضية أخرى ، تسمى مقدما . ويكون الملزوم يسمى بالمقدم ، ويكون اللازم يسمى بالتالى ، أنها يكون إذا كان ذلك الملزوم وذلك اللازم جزءا من القضية الشرطية . ونقل حينئذ : لا يمكن تعريف كون المقدم مقدما وكون التالى تاليا إلا بالشرطية . فإذا عرفنا الشرطية بهما ، لزم الدور . وهو باطل .

قال الشيخ : « الشرطية المنفصلة » التى حكم فيها بتكافؤ قضيتين بالعناد أو سلب ذلك . مثال الأول : أما أن يتردد هذا العدد زوجا وأما أن يكون فردا . مثال الثانى : ليس أما أن يكون هنا (العدد) (٨) زوجا وأما أن يكون اثنين (٩) «

(٨) العدد : سقط ع
(٩) اثنين : ص — فردا : ع

التفسير : هذا الكلام معترض عليه من وجوه :

الأول : انه ليس كل قضية حكم فيها بتكافؤ قضيتين فى العناد : هي منفصلة . الا ترى أنا نقول : كون العدد زوجا ينافى كون العدد فردا . وهذه قضية جلية ، مع أنا حكمنا فيها بالتعاند والتكافؤ . وأيضا : اذا قلنا : ليس البتة اذا كان العدد فردا كان منقسما بتساويين . او قلنا : كلما كان العدد فردا ، فهو غير منقسم بهتساويين . فقد حكمنا فيه بالتكافؤ ، مع أنها ليست شرطية منفصلة بل متصلة .

الوجه (١٠) الثانى : ان المنفصلة الحقيقية كقولنا : هذا العدد اما أن يكون زوجا او فردا ، لا يكفى فى كونها منفصلة حقيقية ، حصول الحكم بوقوع التعاند بين أجزائها . لأننا اذا قلنا : هذا الجسم اما أن يكون حجرا أو شجرا ، فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين أجزائه ، مع أنها ليست منفصلة حقيقية ، بل الشرط فى كونها منفصلة حقيقية أن تكون أجزاؤها متمتعة بالاجتماع ، متمتعة الارتفاع . فهذا الشرط لابد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقى .

الوجه الثالث : انه لا معنى لقولنا : اما أن يكون العدد زوجا واما أن يكون فردا ، الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان . واذا كان كذلك فحينئذ يرجع حاصل هذه القضية الى أنا وضعنا لمجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة . فان كان التفاوت ليس الا (فى) هذا القدر فهو ضعيف . لأن التفاوت فى العبارات المحضة غير ملتفت اليه ، وان كان فى امر معقول حقيقى ، فلا بد من الاشارة اليه . والقوم ما ذكروا ذلك البتة .



(١٠) السؤال : ص

قال الشيخ : « القضايا الحملية ثمان »

ثم أخذ يذكرها مع أمثالها (١١)

التفسير : موضوع القضية إما أن يكون شخصيا أو كليا .
وبتقدير كونه كليا . فإما أن لا يبين فيه كمية الحكم ، وإما أن يبين أن
الحكم ثابت في كل أفرادها ، وإما أن يبين أن الحكم ثابت في بعض أفرادها .
فهذه أربعة . وكل واحد منها ، إما أن يحكم عليه بالإيجاب أو بالسلب .
فالمجموع ثمانية .

مثال الشخصية الموجبة : قولنا : زيد كاتب . ومثال الشخصية
السالبة : قولنا : زيد ليس بكاتب . ومثال المهمة الموجبة : قولنا :
الإنسان كاتب . ومثال المهمة السالبة : قولنا : الإنسان ليس بكاتب .
ومثال الكلية الموجبة : قولنا : كل إنسان كاتب . ومثال الكلية السالبة :
لا شيء من الإنسان بكاتب . ومثال الجزئية الموجبة : قولنا بعض الناس
كاتب . ومثال الجزئية السالبة : قولنا : ليس كل الناس بكاتب ، أو
قولنا : بعض الناس ليس بكاتب ، أو قولنا : ليس بعض الناس بكاتب .
فهذا هو الإشارة إلى حصر القضايا الحملية في هذه الثمانية .

(١١) نص عيون الحكمة : « والقضايا الحملية ثمان : شخصية موجبة ،
كتوكل : زيد كاتب . وشخصية سالبة . كتوكل : زيد ليس بكاتب — والموضوع
فيها جميعا لفظ جزئي — ومهمة موجبة كتوكل : « أن الإنسان لفي خسر »
(العصر ٢) ومهمة سالبة . كتوكل : الإنسان ليس في خسر — والموضوع
في كليهما كلي : وتقدير الحكم عليه : مهمل . ومحصورة كلية موجبة .
كتوكل : كل إنسان حيوان ، ومحصورة كلية سالبة . كتوكل : ليس
ولا واحد من الناس بحجر . وجزئية موجبة . كتوكل : بعض الناس
كاتب . وجزئية سالبة . كتوكل : ليس كل إنسان بكاتب ، وبعض الناس
ليس بكاتب — فإن كليهما تسلبان عن البعض ، ويجوز أن يكون في
البعض إيجاب —

وهنا مسائل :

المسألة الأولى : كل قضية موجبة فلها أجزاء ثلاثة : ذات الموضوع ، وذات المحمول ، والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما . يكون أحدهما موضوعا للآخر ، ويكون ذلك الآخر محمولا عليه . والدليل عليه : أنا إذا قلنا : السماء كرة . فالمعقول من « السماء » أمر ، والمعقول من « الكرة » أمر آخر ، والمعقول من كون السماء موصوفة بأنها كرة أمر ثالث . بدليل : أنه يصح تعقل السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بأنها كرة . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

وأيضا : فالمثبت إذا اثبت أن السماء كرة . فاثباته متوجه الى هذه النسبة ، والمبطل إذا أبطل أن السماء كرة ، فإبطاله متوجه الى هذه النسبة . فثبت : أن هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحمول . فاما قولنا : الجسم له سواد . فالجسم هو الموضوع ، والسواد في الحقيقة هو المحمول . وقولنا له : هو الصفة الدالة على هذه النسبة المخصوصة . وقد يجيء في كلام « الشيخ » أن السواد ليس بمحمول ، بل المحمول هو الأسود . وهذا عندي ضعيف . لأن ههنا ذاتا قائمه بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات ، وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة ، فالمحمول هو هذه الموصوفية . أما الصفة فليست الا السواد والبياض .

وإذا عرفت هذا فنقول : ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه ، كانت النسبة خارجة عن المسمى ، وحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة دالة على النسبة ، وأما اذا كان المراد من المحمول ما ذكره « الشيخ » كانت النسبة المخصوصة احد جزئي المعنى المفهوم من المحمول . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يتمتع افراد هذه النسبة بلفظة ثالثة زائدة . فلا يصح ان يقال : زيد هو كاتب . لأن لفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة . مكان امراده بلفظة أخرى تكريرا محضا .

المسألة الثانية : انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة ، بل نقول : القضية إما أن تكون ثلاثية أو ثنائية .

فان كانت ثلاثية . ينظر . فان كان حرف الربط متقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة . كقولنا زيد هو ليس ببصير . وذلك لأن الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب . وإما ان كان حرف الربط متأخرا عن حرف السلب ، كانت القضية سالبة . كقولنا : زيد ليس هو ببصير . وذلك لأن حرف السلب رفع ذلك الربط وأزاله .

نظهر بما ذكرنا : الفرق بين السالبة البسيطة ، وبين الموجبة المعدولة . وهذا الفرق من المهمات (١٢) لأننا نقول : ان الشرط في انتاج الشكل الأول كون صفراء موجبة . ثم ان الانتاج يحصل مع الصفري الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة . ولولا الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة ، والا لم يتم هذا الكلام .

وأما ان كانت القضية ثنائية . لم تتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بـ (احدى) طريقتين : أما بالنسبة أو بتخصيص (١٣) بعض الألفاظ بالسلب والبعض الآخر بالمعدول .

المسألة الثالثة : المهمة في قوة الجزئية . فاذا قلت : الانسان ضاحك . فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا بالضحك في وقت من الأوقات . لأن السلب العام الدائم ينافي اصل الإيجاب ، ولا يتوقف صدقه على كون الكل موصوفا بذلك . فلا جرم أخذوا الضروري وطرحوا ما لا ضرورة فيه . فقالوا : المهمل في قوة الجزئي .

المسألة الرابعة : الموجبة الكلية كقولنا : كل ج ب . لها شرائط بحسب موضوعها ، وشرائط بحسب محمولها .

ولنذكر الآن الشرائط المعتبرة في جانب الموضوع . وهي ستة :

(١٢) لأننا نقولنا الشرط : ص
(١٣) عبارة الأصل : المعدولة الا بالطريقتين اما بالنسبة أو بالتخصيص

الأول : انا اذا قلنا : كل ج ب . فلا نعنى به الجيم الكلى ، ولا كل الجيمات ، من حيث هو كل ، بل المراد : كل واحد واحد من الجيمات . وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة فى باب الكلى والجزئى .

الثانى : انا اذا قلنا : كل ج . فلا نعنى به الشيء الذى حقيقته أنه ج . ولا نعنى به الشيء الذى يكون موصوفا بأنه ج . بل نعنى به الشيء الذى يصدق عليه أنه ج . سواء كانت حقيقته أنه ج . أو كان شيئا موصوفا بأنه ج .

واعلم : انا اذا قلنا : المراد من قولنا كل ج أى كل ما كان موصوفا بأنه ج . لزم التسلسل . وذلك لأننا اذا سمينا ذلك الشيء الموصوف . بالجيية باسم ، وليكن هو د . فاذ قلنا : وكل د . غنيا به أيضا : ما يكون موصوفا بأنه د . والكلام فيه كما تقدم ، فيلزم أن يكون كل شيء موصوفا ، لشيء آخر ، لا الى نهاية . وهو محال .

وأما ان قلنا : المراد من قولنا كل ج . أى كل ما كانت حقيقته وماهيته أنه ج . لزمنا أن لا نعتقد القياس المنتج البتة . لأننا اذا قلنا : كل ج ب . وكل ب أ . فقولنا فى الكبرى : وكل ب أ . وجب أن يكون معناه : وكل ما كان موصوفا بأنه ب . فانه محكوم عليه بأنه أ . حتى يندرج الأصغر تحت هذا الحكم . اذ لو لم يكن المراد ذلك ، بل كان المراد نفس كونه ب . محكوم عليه بالألف ، لم يلزم به اندراج الأصغر فى هذا الحكم ، فلم يلزم ثبوت الأكبر للأصغر .

فأما اذا قلنا : المراد من قولنا : كل ج هو ان كل شيء صدق عليه أنه ج سواء كانت حقيقته أنه ج أو كان أمرا موصوفا بأنه ج فعلى هذا التفسير تزول كل تلك الامكالات .

الشرط الثالث : اذا قلنا : كل ج فلا نعنى به ما يكون ج دائما أو وقتا ما ، أو بحسب شرط ما . وذلك لأن الذى صدق عليه أنه ج أهم من الذى صدق عليه أنه ج دائما ، أو لا دائما ، أو بحسب وقت ، أو بحسب شرط . هذا هو المذكور فى الكتب .

ولقائل أن يقول : أنا إذا أردنا أن نلخذ الوصف الذى جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام ، وجب أن نلخذه على هذا الوجه .
الا ان ذلك غير واجب . فان لنا أن نقول : كل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى على سبيل الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى بدوام . خال من الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى ، مع شرط اللادوام . فهو كذا .

وبالجملة : فجميع الجهات التى نعتبرها فى كيفية ثبوت المحمول للموضوع ، يمكن أيضا اعتبارها بالوصف الذى جعل الموضوع معه موضوعا . وإذا اعتبرنا هذه الجهات فى وصف الموضوع وفى الثبات المحمول له ، ثم ركبنا البعض مع البعض ، كثرت القضايا كثيرة عظيمة .

الشرط الرابع : قالوا : إذا قلنا : كل ج فلا نعلم به ما يكون موصوفا بأنه ج فى الخارج ، إذ لو كان المراد ذلك ، لكننا إذا قررنا موت الأفراس بالكلية ، حتى لم يبق فرس أصلا ، فحينئذ وجب أن يكذب قولنا : كل فرس حيوان . قالوا : بل المراد من قولنا : كل ج ما يكون جيبا بحسب الغرض العلى .

واقول : هذا الكلام محتاج الى مزيد تفسير وتلخيص ، وتحقيقه : انه قد يراد بالجميع ما يكون جيبا فى الأعيان ، وقد يراد به الأمر الذى لو وجد فى الأعيان لكان جيبا . فان عنيينا بقولنا : كل ج المفهوم الأول ، فعد موت الأفراس بالكلية ، لا يصدق ان كل فرس حيوان ، أما لو عنيينا المعنى الثانى ، صدق قولنا : كل فرس حيوان ، سواء حصل الفرس فى الوجود الخارجى ، أو لم يحصل .

الشرط الخامس : زعم « الشيخ أبو نصر الفارابى » أن قولنا : كل ج أى كل ما لا يمتنع أن يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين الممكنتين قياسا بينا . مثل قولنا : كل ج يمكن أن يكون ب ثم قلنا : وكل ب على أن يكون أ . فهذا ينتج انتاجا بينا : أن كل ج يمكن أن يكون أ . لأن الصغرى دلت على أن الأصغر ممكن الاتصال بالأوسط .

ثم اذا قلنا : وكل اوسط فانه يمكن ان يكون موصوفاً بالأكبر ،
وعذينا به : كل ما يمكن ان يكون موصوفاً بالأوسط ، فانه يمكن ان يكون
موصوفاً بالأكبر ، فحينئذ يدخل الأصغر تحت الأوسط دخولا بينا ، ويكون
القياس كاملا .

واما « الشيخ أبو علي » فانه قال : اذا قلنا : كل ج فالشرط فيه
أن يكون ج بالفعل ، ولو في وقت واحد ، فان لم يكن كذلك ، فانه لا يصدق
عليه أنه ج .

واما القياس المؤلف من مقدمتين مركبتين ، فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق
الذي ذكره « الشيخ أبو نصر » فان له ثبوت بطرق أخرى .

الشرط السادس : اذا قلنا : كل ج فيحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق
عليه أنه ج سواء كان كونه ج أو قبله أو بعده ، ويحتمل ان يكون المراد :
كل ما يصدق أنه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين : أن على التقدير
الأول يصح أن يقال : كل نائم مستيقظ ، وعلى الثاني لا يصح ذلك .
فهذا جملة الكلام في شرائط الموضوع .

المسألة الخامسة

في

بيان الاحوال المعتبرة في جانب المحمول

اعلم (١) : أن ثبوت المحمول للموضوع ، اما أن يكون على سبيل
الوجوب ، أو على سبيل الامتناع ، أو على سبيل الامكان . وهو أن
لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع ، ولا واجب العدم له . والأول
هو الواجب ، والثاني هو الممتنع ، والثالث هو الممكن .
ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت ، وقد يكون

(١) المؤلف عمل عنوانا للمسألة الخامسة وترك المسائل السابقة
بلا عنوان . ولكثرة مسائله هنا ، لم تعمل عناوين .

أكثرى الثبوت ، وقد يكون متساوى الثبوت ، وقد يكون أقلى الثبوت ،
وقد يكون دائم العدم .

المسألة السادسة : المنطقيون سوا الوجوب والامتناع والامكان
بالجهات . وتحقيق الكلام فيه : أن هذه المفاهيم الثلاثة ليست ماهيات
مستقلة بانفسها قائمة بذواتها . فانا نعقل موجودا يكون فى نفسه سوادا
أو بياضا أو حجرا أو مثلثا ، لكن لا نعقل موجودا يكون فى نفسه مجرد
أنه وجوب أو امتناع أو إمكان . والعلم بذلك بديهى . وإذا عرفت هذا
فنقول : انا اذا اسندنا امرا الى امر بالنفى أو بالاثبات ، فأحد الأمرين
هو الموضوع والثانى هو المحمول . وذلك الاسناد هو الارتباط . ثم ان
ذلك الارتباط يجب أن يكون اما على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان .
وهذه المفاهيم الثلاثة صفات لذلك الارتباط ، وكيفية من كفياته ، ونعت
من نعوته . وهذا هو المراد من قولنا : ان هذه المعانى جهات للتقضايا .

المسألة السابعة : ضرورة الايجاب وضرورة السلب مشتركتان فى
مسمى الضرورة . والأحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة فى كل واحد
من هذين القسمين . فنقول : لكل شيء ضرورتان : احدهما : المتقدمة
بالمرتبة على الوجود . والثانية : المتأخرة بالمرتبة عن الوجود .

أما القسم الأول : فنقول : كل محمول حصل لموضوع ، فان ذلك
الحصول يجب ان يكون مسبوقا بالضرورة . فانه ثبت فى الحكمة : أن
الشيء ما لم يجب لم يوجد . فنقول : المتقضى لتلك الضرورة : اما ذات
الموضوع ، أو صفة من الصفات القائمة به ، أو وقت من اوقات وجوده ،
أو قسم رابعها . لهذه الأقسام الثلاثة . أما القسم الأول : فهو أن تكون
ذات الموضوع علة لتلك المحمول ضرورى الثبوت له — وهذه هى الضرورة
الذاتية الحقيقية — ويجب ان نعلم ان كل ما كان ضروريا بهذا التفسير ،
فانه يكون دائما . ولا ينمكس . ثم نقول : تلك الذات ان كانت واجبة التحقق
أزلا وأبدا ، كان ذلك المحمول كذلك ، وان لم يكن كان المحمول واحب
الثبوت للموضوع فى جميع زمان وجوده . كقولنا : الجسم يجب ان
يكون حاصلا فى الحيز . وأما القسم الثانى : وهو ان يكون المتقضى لتلك

الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع . فههنا إما أن تكون هذه الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات أو لا تكون . فان كان الأول فذلك الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات دائما . فالضرورة للشئ ، يجب أن يكون ضروريا لذلك الشئ . وان كان الثانى وهو أن لا تكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات . فههنا لا يعرف أن ذلك المحمول ضرورى الثبوت لتلك الذات أم لا . وذلك لأننا لما حكمنا أن تلك الصفة لما كانت مستلزمة لذلك المحمول كان التقدير أن يقال : كلها حصلت هذه الصفة لهذه الذات ، فانه يجب حصول المحمول الفلانى لهذه الذات . وان قلنا : لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات . فهذا ينتج : أن ذلك المحمول حاصل لتلك الذات ، لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى . أما اذا قلنا : لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه الذات ، لم ينتج شيئا ، لأن استثناء نقيض المقدم ، لا ينتج شيئا بل لو زدنا فى هذه القضية شرطا آخر ، وهو أن نقول : كلها كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى ، وكلما زالت هذه الصفة ، فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات . ففى هذه الصورة اذا زالت الصفة ، وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : كلها كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى . واقتصرنا على هذا القدر ، فهذه القضية نسبيها بالمشروطة للعام . أما اذا قلنا : كلها كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى لا دائما ، بل مادامت الصفة تكون موجودة . فهذه القضية نسبيها بالمشروطة الخاصة . وأما القسم الثالث : وهو أن يكون المقتضى لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من أوقات دوام ذات الموضوع . وذلك الوقت ان كان معيناً فهو كقولنا : بالضرورة القمر منخسف فى وقت معين ، وان كان غير معين فهو كقولنا : بالضرورة الانسان يتنفس . وأما القسم الرابع : وهو أن لا تحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب وصف من أوصافها ولا فى شئ من أوقاتها . فهذا المحمول لا يكون ضروريا

أصلا ، إلا بحسب سبب منفصل عن الذات . ومثل هذا لا نسويه ضروريا ، ولكنه فى الحقيقة غير خال من الضرورة . لأنه لما ثبت فى الحكمة أن الشيء يجب أولا ، ثم يوجد ثانيا . فهذا الشيء لما وجد علمنا أنه كان قد وجب أولا عن سبب من خارج .

هذا كله بيان أقسام الضرورة السابقة على الوجود .

وأما (القسم الثانى . وهو) الضرورة اللاحقة للوجود (١٤) المرتبة عليه : فهذا هو الذى يسمى ضروريا بحسب الحمول . وتحقيق القول فيه أن يقال : أن الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما . فإن كان موجودا فوجوده ينافى عدمه ، لأن الشيء الواحد فى الحال الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا . وإذا كان وجوده متافيا لعدمه ، كان أيضا متافيا لامكان عدمه . ومتافاة إمكان المعدم هو ضرورة الوجود .

فثبت : أن كونه موجودا يقتضى أن يكون واجب الوجود ، وأن كان معدوما فعدمه ينافى وجوده ، فوجب أن يكون متافيا لإمكان وجوده ، فيقتضى وجوب عدمه . فثبت : أن كونه معدوما يقتضى أن يكون واجب المعدم . يظهر بهذا : صدق قولنا : « زيد » بالضرورة يمشى ، مادام يمشى . فهذا تحقيق الكلام فيه .

ومن البله المغفلين من قال : قول القائل : زيد بالضرورة يمشى مادام يمشى ، من باب إيضاح الواضحات . ومثل هذا لا يليق ذكره بالمعتل ، وبايداعه فى الكتب . وزعم : أن هذا يجرى مجرى العبث العظيم .

واعلم : أنه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف أن الأمر كذلك ، بل المقصود منه شيء آخر ، وهو أنه قد يقع الاشتباه فى شيء معين ، أنه هل هو ضرورى الثبوت أم لا ؟ فبعضهم ينفى كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة السابقة ، وآخر يثبت كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة ، وحينئذ يشتد الخصام ويقوى النزاع ، وأما من كان

(١٤) للحصول : ص

عارفاً بالفرق بين هذين النوعين من الضروري ، فإنه لا يشتبه عليه ذلك ومثاله : أنا إذا أثبتنا بالبرهان أن العالم ممكن الوجود لذاته ، فربما قال السائل : هذا محال . لأن العالم ان كان موجوداً فهو حال وجوده يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود . وان كان معدوماً فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود ، وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود . فإذا كان لا حال له سوى الوجود والعدم ، وبين أن كل واحد منهما ينافي كونه ممكناً ، ثبت : أن القول بالإمكان محال .

فنجيبه : بأن الذى ادعيناه (هو) نفى الوجوب السابق على الوجود الذى ادعيتموه (وهو) اثبات الوجود المتأخر عن الوجود المرتب عليه . ولا منافاة بين البابين . ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق ، والا لما أمكن دفع هذه العقدة .

المسألة الثامنة : الإمكان قد نعنى به سلب الضرورة عن أحد الطرفين . فان سلبنا الضرورة عن طرف العدم ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن يكون ، بمعنى : أنه لا يمتنع وجوده . وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته . وان سلبنا الضرورة عن طرف الوجود ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن لا يكون ، بمعنى أنه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته .

وهنا حقيقة : وهى أنه لا يلزم من صدق قولنا : يمكن أن يكون — بهذا التفسير — صدق قولنا : يمكن أن لا يكون — بهذا التفسير — وذلك ظاهر عند التأمل . وهذا المعنى هو المسمى بالإمكان العام . وقد نعنى به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى قولنا : يمكن أن يكون وأن لا يكون : هو أنه لا ضرورة بحسب الذات لا فى الوجود ولا فى العدم . ولكن تدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت . وهذا المعنى هو المسمى بالإمكان الخاص . وقد نعنى به سلب الضرورة بحسب الذات وبحسب الوقت . وهذا هو المسمى بالإمكان الأخص .

واعلم : أن من وقف على هذه المقدمات الثلاث ، علم بالضرورة : أن هذا الثالث أخص من الثانى ، وأن الثانى أخص من الأول .

واعلم : ان قوما عظماء لم يعرفوا الفرق بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة ، ثم انهم علموا : ان الشيء ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود — وما يكون واجبا لا يكون ممكنا — وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم . وما يكون واجب العدم ، لا يكون ممكن الوجود . وعند هذا قالوا : الشيء بالنسبة الى الزمان الحاضر ، يمتنع ان يكون ممكن الوجود او ممكن العدم ، بل هذا الامكان انها يحصل بالنسبة الى الزمان المستقبل . مثل ان يقال : هذا الشخص الذى هو الآن حيا ، يمكن ان يبقى فى الزمان الثانى حيا ، ويمكن ان لا يبقى حيا . وسما هذا الامكان : الاستقبالى . وزعموا : ان الامكان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه .

اما الحكماء . فقد زعموا : ان الامكان الحالى معقول . والشبهة (١٥) المذكورة انها قوية بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة المتقدمة على الحصول ، والضرورة المتأخرة عن الحصول . واما الامكان بهذا الوجه فهو ايضا اعتبار صحيح .

ومن العقلاء من قال : ان الامكان لا يعقل الا على الوجه الاول . واما على الوجه الثانى فهو باطل ، لان قولنا : ان هذا الشيء يمكن ان يتغير فى الزمان المستقبل ، اما ان يكون المراد منه : انه فى الحال الحاضر ممكن ان يتغير فى الزمان المستقبل ، او المراد منه : انه اذا جاء ذلك الزمان المستقبل وحضر ، فانه عند ذلك الحضور يمكنه ان يتغير . فان كان المراد هو الاول فهو محال ، لان وقوع التغير فى المستقبل مشروط بحصول المستقبل . وحصول المستقبل فى الحال محال ، فيكون التغير الواقع فى المستقبل ممتنع الحصول فى الحال . واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا ، لان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا . وان كان المراد هو الثانى فهو باطل ، لان المستقبل اذا حضر صار حالا ، فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال ، لامتنع حصوله فى المستقبل بعد صيرورته حاضرا حال . وهذا يناهى هذا الموضع .

(١٥) الشبهة : ص

المسألة التاسعة : اعلم : أن الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار حال الشيء في نفسه ، وقد يراد بهما اعتبار حال الشيء في الذهن . أما الأول فهو أن يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت في نفسه من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن العقول والافهام . وأما الثاني فهو أن يكون المعتبر كيفية حكم العقل بذلك . فان حكم حكما جزما فذاك هو الضروري بحسب الذهن ، وان توقف ولم يجزم بالحكم ، فذاك هو الممكن بحسب الذهن .

والفرق بين الأمرين : أن كون العالم قديما إما أن يكون ممتنعا في نفس الأمر أو يكون واجبا في نفس الأمر ، وإما أن يكون جائزا في نفس الأمر . وذلك باطل لان كون الشيء مقتظا من العدم الى المحدث ومن المحدث الى العدم أمر ممتنع في نفسه . فثبت : أن اتصاف العالم بالعدم ليس على سبيل الامكان في نفس الأمر البتة . فلما في الذهن فالامكان قائم . لأنه قبل قيام الدليل على أحد الطرفين يكون كل واحد منهما مجوزا . وهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم . فثبت : أن الجواز والامكان بحسب الذهن والنقل حاصل ، فوجب القطع بأن الامكان في نفس الأمر مغاير للامكان الذهني ، وان حاصل الأمر في الجواز الذهني الشك والتوقف عن الحكم . وإما الجواز بحسب الأمر : فهو جزم الذهن بأنه في نفسه غير ممتنع أصلا . فثبت بما ذكرنا : أن الشيء قد يكون واجب الثبوت في نفسه وان كان ممكنا بحسب الذهن . وإما عكسه وهو أن يكون الشيء ممكنا في نفسه وان كان واجب الثبوت في الذهن ، فهذا أيضا كثير الوجود . وذلك أيضا يدل على الفرق المذكور .

المسألة العاشرة

في

اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها

اعلم : أنا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمتين :

المقدمة الأولى : أن القضية لا تكون قضية الا اذا ثبت محمولها الى

موضوعها ، إما بالإيجاب أو بالسلب . وهذا القدر لابد منه لتصير القضية قضية . فلما بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب ، اعنى بيان أن ذلك الثبوت ضرورى أو ممكن أو دائم أو مؤقت ، فذلك مما لا حاجة فى كون القضية قضية الى ذكرها .

والمقدمة الثانية : انك قد عرفت أن كل ضرورى فهو دائم . لكن ليس كل دائم ضرورى ، فانه قد يكون دائما لأجل وجود السبب المنفصل . وعلى هذا التقدير فيكون الضرورى أخص من الدائم فيكون اللادائم أخص من الضرورى لما ثبت أن نقيض الأخص ، أعم من نقيض الأعم .

وإذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : إذا حكينا بكون موضوع متصلا . بسهولة . فلما أن لا يذكر بعده كيفية ذلك الاتصاف أو بذكر . فان كان الأول فهو القضية المسماة بال مطلقة العامة . فان الثابت بالضرورة والثابت بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما ، متشاركون فى أصل الثبوت . والحكم بأصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شىء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما .

وأما أن ذكرنا فى القضية كيفية ذلك الثبوت . فذلك الكيفية إما الضرورة ، أو الإمكان ، أو الدوام ، أو اللادوام ، أو ما يتركب من بعض هذه الأقسام مع بعض .

أما بيان أن تلك الكيفية هى الضرورة : فان ذكرنا أن ثبوت هذا المحول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع . فهذه القضية هى المسماة بالضرورة المطلقة وان ذكرنا أن هذا المحول ضرورى الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلانى للموضوع ، فهى التى سميناها بالمشروطة العامة . وان ذكرنا أن هذا المحول ضرورى الثبوت بحسب الوصف الفلانى ، وغير ضرورى الثبوت بحسب الذات . فهى التى سميناها بالمشروطة الخاصة . وان ذكرنا أن هذا المحول ضرورى الثبوت بحسب وقت معين ، فهو الوقتى . وان ذكرنا أن هذا المحول ضرورى الثبوت بحسب وقت غير معين ، فهو المنتشر .

وأما بيان أن تلك الكيفية هى الدوام : فان ذكرنا أن المحول دائم

بدوام ذات الموضوع ، فهذه القضية هي الدائبة . وإن ذكرنا أن المحمول دائم بدوام الوصف الفلاني لذات الموضوع ، فهذه القضية هي العرفية العامة . وقد تسمى أيضا بال مطلقة المنعكسة ، بسبب أن السالبة الكلية إذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس ، أما إذا كانت في هذا الباب فإنها تنعكس . وإن ذكرنا أن المحمول يدوم بدوام الوصف الفلاني ، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع ، فهي العرفية الخاصة .

وأما بيان أن تلك الكيفية هي الامكان : فهي إما بالامكان العام أو الخاص ، أو الأخص ، أو الاستقبال .

أما بيان أن تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللاضرورة : فهو أن يقال (١٦) : هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون ضروري الثبوت له . وعلى هذا التقدير فإنه يدخل فيه غير الدائم والدائم للمخالي عن الضرورة ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللاضرورية .

وأما بيان أن تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللادوام : فهو أن يقال : هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون دائم الثبوت له . ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللادائمة . ولا شك أنها أخص من الوجودية اللاضرورية .

فمجموع القضايا المذكورة هنا هي هذه : أ — الضرورية ب — المشروطة العامة ج — المشروطة الخاصة د — الوقتية ه — المنتشرة و — الدائمة ز — العرفية العامة ح — العرفية الخاصة ط — الوجودية اللاضرورية ي — الوجودية اللادائمة يا — الممكن العام يب — الممكن للخاص يج — الممكن الاستقبالي يد — المطلقة العامة .

(١٦) أن لا يقال : الأصل .

المسألة الحادية عشرة

فى

بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة

اعلم : انا اذا قلنا ج يمكن ان يكون ب فالجيم هو الموضوع ، ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن ان يكون ب . وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء ، وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل . اما على التقدير الاول ، فهذه القضية تكون فى الحقيقة مطلقة عامة . وذلك لانا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ، ولم نبين ان حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع اهو بالامكان او بالوجوب ؟

وليس لقائل ان يقول : انا بمقولنا نعلم ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة . وذلك لان العبرة فى كون القضية مطلقة وموجبة ، ان تكون الجهة المذكورة فى اللفظ او غير مذكورة ، اذ لو كفى فى كونها موجبة حصول تلك الكيفية فى نفس الامر ، كانت كل قضية موجبة ، ولم يكن شئ منها مطلقا . واما على التقدير الثانى ، فان القضية الممكنة تصير وجودية لاضروية . وذلك لانا لما حكمنا بان هذا الامكان جهة الحمل ؛ الا انه نفس المحمول ، وجب وجود شئ آخر يكون هو المحمول ، فيصير تقدير قولك ج يمكن ان يكون ب هو ان الجيم موصوف بالباء ، مع نعت الامكان . ولا معنى للوجود اللا ضرورى الا ذلك . فثبت : ان على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميز عن سائر القضايا

المسألة الثانية عشرة

فى

بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب

اعلم : انا اذا قلنا : بالضرورة كل ح ب فهذا يحتل وجهين : احدهما : ان تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد من احدى ذلك الموضوع .

والثاني : أن تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل تلك
الأحاد من حيث أنه كل .

والفرق بين الهابين ظاهر ، وتقديره من وجهين :

الأول : أن الكل بما هو كل مغاير لكل واحد . فإذا كان كذلك لم
يمكن الحكم على أحدهما عن الحكم على الآخر . وأقصى ما في الباب :
أنه يلزم من صدق الحكم في أحدهما صدق الحكم في الآخر ، إلا أن هذا
لا يمنع من وقوع التغاير في الحكم .

الثاني : هو أن العلم بالضرورة حاصل بانه لا يمتنع في كل واحد
واحد ، من الناس الموجودين أن يأكلوا وقت المغرب ، الخبز مع اللبن .
فاما أن الكل من حيث أنه كل ، هل يمكن ذلك فيه أم لا ؟ فهو محل الشك .
والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة .

المسألة الثالثة عشرة : اعلم : أنه فرق بين قولنا : بالامكان ليس ،
وبين قولنا : ليس بالامكان . فإن الأول يفيد السلب مع حصول قيد
الامكان . والثاني يفيد رفع الامكان . وكذلك فرق بين قولنا : بالوجوب
ليس ، وليس بالوجوب فإن الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب .
والثاني يفيد رفع الوجوب . وهذا الفرق أمر ظاهر جلي . و « الشيخ »
كرره في أكثر كتبه ، وبالع في التحرير عن إهماله .

ولقد رأيت في كتاب « المباحث » أن « بهمنار » طلب منه دليلا على
أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فكتب إليه : « أن الشيء الواحد
لو صدر عنه أ أو ب لكن أ ليس ب . فيلزم أن يقال : صدر عنه أ ولم
يصدر عنه أ . وذلك متناقض »

وقلت : هذا ليس بشيء ، لأنه أن كان الالتزام هو الذي صدر عنه شيء .
فقد صدر عنه أيضا ما ليس ذلك الشيء . فهذا حق . لكن لم قلت : أنه باطل .
فانه ليس النزاع الا فيه ؟ وإن كان الالتزام هو الذي صدر عنه شيء ، ولم

يصدر عنه ذلك الشيء ، فلم قلتم : ان هذا لازم ؟ فان قلتم : لا صدق
ان الشيء الذى صدر عنه شيء صدر عنه ما ليس بذلك الشيء ، لزمه
ان يصدق ان الذى صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء . فلم قلتم :
ان ذلك لازم ؟ والدليل عليه : انه (لا) لم يلزم من صدق قولنا : بالامكان
ليس ، صدق قولنا : ليس بالامكان . ولا من صدق قولنا : بالوجوب
ليس ، صدق قولنا : ليس بالوجوب . فكذلك لا يلزم من صدق قولنا :
صدر عنه ما ليس كذا ، صدق قولنا : لم يصدر عنه كذا .

المسألة الرابعة عشرة : قال قوم : ان القضية لا تصدق كلية الايجاب ،
الا اذا صدقت دائمة الايجاب ، والا فليصدق السلب فى بعض الأزمنة
لبعض الأفراد ، وحينئذ يصدق السلب الجزئى ، لكن صدق السلب الجزئى
ينافى صدق الايجاب الكلى ، بدليل : ان من ذكر ايجابا كليا فاراد آخر ان
يكذبه فيه ، فانه يذكر السلب الجزئى . فثبت : ان القضية لا تصدق كلية ،
الا اذا صدقت دائمة .

وقال الكثيرون : انا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فمعناه : انه لا فرد
يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحمول ثبوتا غير متبين
انه من باب الدوام أو اللادوام أو الوجوب أو الامكان . واذا كسان الامر
كذلك ، ثبت : ان الكلية لا توجب الدوام ، واعلم : ان هذا البحث
لفظى والقول الثانى اقرب .

المسألة الخامسة عشرة : اتفقوا على ان الدوام فى الجزئيات تد
يحصل بدون الضرورة ، اما فى الكليات فالمشهور ان الدوام فيها لا يحصل
الا مع الضرورة . وعذرى : ان ذلك غير لازم . والدليل عليه : ان جميع
افراد النوع الواحد ، يجب ان يكون حكمها واحدا . فانه اذا ثبت انه
يجوز فى حق بعض تلك الأفراد حصول الدوام الخالى عن الضرورة ،
وجب ان يكون هذا التجوز قائما فى حق الأفراد ، وحينئذ يجوز حصول
الدوام الخالى عن الضرورة فى حق جميع الأفراد .

المسألة السادسة عشرة : الحق عندى : ان القضية لا يمكن الحكم

بها على سبيل الكلية ، الا اذا كانت ضرورية . والدليل عليه : أن قولنا : كل ج لانعنى به : كل ما دخل فى الوجود من آحاد الجيدات ، حتى يكون الحس وافيا باثبات هذه الكلية ، بل نعنى به : كل ما اذا وجد فانه يصدق عليه عند وجوده أنه ج ولو لم يكن ذلك الحكم ضروريا ، فكيف يعلم انه أبدا يكون كذلك ؟ مثبت : أن الحكم بجزم الكلى لا يمكن الا اذا كان ضروريا . فان قالوا : السنا نقول : كل كوكب شارق وغارب ، مع أن هذا الحكم ليس بضرورى ؟ قلنا : بلى . هو ضرورى بحسب وقت ما ، أما الذين يعتقدون أنه غير ضرورى فانه لا يمكنهم أن يحكموا لمثل هذا الحكم الكلى على سبيل الجزم .

المسألة السابعة عشرة : المشهور : أن أعم القضايا هو الممكن العام ، وتحت المطلق العام . ولى فيه اشكال . وذلك لأن القضية الممكنة العامة إما أن يكون الامكان محمولا فيها ، وإما أن يكون الامكان جهة للحمل . فان كان الامكان محمولا ، فهذه القضية فى الحقيقة مطلقة عامة ، لأننا نسبنا محمولها — وهو ذلك الامكان — الى موضوعها ، وما بيننا كيفية ذلك . الاثبات ، ولا معنى للمطلق العام الا ذلك .

وأما أن كان الامكان جهة للحمل ، فلا بد وأن يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء . مثلا : اذا قلنا بالامكان العام : كل ج ب . فاذا لم يكن هذا الامكان محمولا كان المحمول هو نفس الباء ، فيصير معناه : أن الباء ثابت للجيم بشرط أن لا يكون ممتنع الثبوت له . وهذا الشرط كالهزيان . لأن كل ما كان ثابتا للشيء لم يكن ممتنع الثبوت له ، فكان اعتبار هذا الشرط عبثا .

المسألة الثامنة عشرة : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام : أن يكون سلب أو ثبوت .

لنقال أن يقول : انه سلب محض ، لأنه محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب ، ينتج : أنه محمول على العدم . والمحمول على العدم عدم . ينتج : أن الامكان العام مفهوم عدى . أما قولنا : الامكان

العام محمول على الامكان الخاص ، فظاهر . وأما قولنا : الامكان الخاص
عديم ، فلأنه (١٧) لو كان أمرا ثابتا لكان ممكنا لذاته ، وكان امكانه
زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأما قولنا : المحمول على العدم ، عدم ،
فهو أيضا ظاهر لامتناع قيام الموجود بالمعدم .

ولغاثل ان يقول : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام أن يكون ،
هو أنه لا يمتنع وجوده ، وهو عبارة عن سلب الامتناع ، والامتناع عدم
مخض . وسلب العدم ثبوت . فالامكان العام : مفهومه ثبوتى .

ثم نقول : بتقدير أن يكون ثبوتيا ، لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات
والامكان الخاص ، إذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجوب بالذات عن الامكان
الخاص بفصل . وكل ما يكون كذلك فهو مركب ، وكل مركب ممكن لذاته .
فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ، ممكنا بالذات . هذا خلف .

المسألة التاسعة عشرة : اعلم : اننا قد استقصينا الكلام فى الكلى
الوجب . ولنذكر الآن شيئا من احكام الكلى للسالب : فنقول : قد ذكرنا
اننا اذا قلنا : كل ج ب معناه : اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير
بيان . أن ذلك الثبوت دائم أو غير دائم ، أو ضرورى أو ممكن ، بل
الراد منه : هو القدر المشترك بين كل هذه الأقسام ، وهو أصل الثبوت
مع قطع النظر عن تلك الزوائد . وهذه هى الموجبة المطلقة العامة .
واذا عرفت هذا فى الموجبة المطلقة العامة ، فافهم مثله فى السالبة المطلقة
العامة . فاذا قلنا : لا شيء من ج ب كان معناه : لا شيء من آحاد الجيم
الا ويصدق عليه أنه سلب عنه البقاء ، من غير بيان أن ذلك السلب دائم
أو غير دائم ، أو بالضرورة أو بالامكان . وعلى هذا التقدير فانه حق
قولنا : لا شيء من الناس بهتفئس وضاحك . لأنه لا أحد من الناس
الا ويسلب عنه التنفس والضحك وقتا ما . ومتى صدق السلب فى وقت
ما ، فقد صدق أصل السلب . وهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة .
وأما فى العرف . فانه يقيّد بقيد زائد على هذا المفهوم . فنقولنا : لا شيء من

(١٧) لأنه : ص

ج ب يفيد أن المحمول دائم السلب في جميع زمان حصول الوصف ،
الذى حصل الموضوع معه موضوعا . ونحن نسمى هذا بالسالبة العرفية
العامة . وعلى هذا التفسير فقولنا : لا شيء من الناس يمتنفس وضاحك ،
يكون كاذبا .

المسألة العشرون : أن السالبة الجزئية يعبر عنها بثلاث عبارات
فالعبرة الأولى : قولنا : بعض الناس ليس بكاتب . وهذا شبه الموجبة
المعدولة ، لأن بعض الناس ، وضوع ، وقولنا : ليس بكاتب هو
المحمول . وعلى هذا التقدير تكون القضية موجبة معدولة . **والعبرة**
الثانية : قولنا : ليس بعض الناس بكاتب . وهذا صريح في السلب الجزئي .
والعبرة الثالثة : قولنا : ليس كل الناس بكاتب . والمفهوم الأول من هذا
اللفظ أنها هو سلب المحمول عن الكل ، إلا أن السلب عن الكل قد
يكون لأجل السلب عن بعض الآحاد ، وقد يكون لأجل السلب عن جميع
الآحاد . والأول واجب الاعتبار ، والثاني غير واجب الاعتبار . فطرحوا
المشكوك واكتفوا بالمتيقن . فتالموا : معناه سلب الحكم عن البعض .
وعلى هذا التقدير مفهوم الأول هو سلب الحكم عن الكل ، وبواسطته يفيد
سلب الحكم عن البعض .

واعلم : أنه فرق بين قولنا : ليس كل ، وبين قولنا : كل ليس ،
فقولنا : ليس كل : يفيد سلب العموم ، وقولنا : كل ليس : يفيد عموم
السلب . وهذا بحسب التركيب اللفظي موجبة معدولة .

المسألة الحادية والعشرون : صدق السلب الجزئي لا يمنع من صدق
السلب الكلي . والدليل عليه : أن المناقاة بين السلب والإيجاب ، اتم من
المناقاة بين السلب والسلب . فإذا كان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع
من ثبوت الإيجاب في الجزئي الآخر ، فبان لا يمنع من ثبوت ذلك السلب
فيه كان أولى . وأيضا : فلو كان ثبوت السلب في جزئي يمنع من
ثبوته في جزئي آخر ، لوجب أن تكون السالبة الكلية كاذبة ، لأنها تفيد
حصول ذلك السلب في جميع الجزئيات . ولما لم يكن كذلك ، علمنا :

ان ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع من ثبوته فى جزئى آخر ، ولا يقتضى حصول الايجاب فى الجزئى الآخر .

وأما الذين قالوا : ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفى الحكم بها عداه . فذلك الشيء مبنى على عرف مضطرب ، فان موضوع القضية اذا كان شخصا معيناً ، لم يحصل هذا الوهم . فقولنا : زيد قائم ، لا يوهم ان غيره ليس بقائم . واذا كان « كلنا » اوهم ذلك ، فانه اذا قيل : الفساق حجبوا عن الدخول على الأمير ، اوهم ذلك ان الزهاد لم يحجبوا عن الدخول .

وبالجملة : فالبحث عن أحكام اللغات الخاصة ليس من شأن المنطقى .

المسألة الثانية والعشرون : القضية لابد لها من جزعين . وهما **الوضوع والمحمول** . كقولنا : زيد قائم . ومثل هذه القضية تسمى ثلاثية . فان صرح فيها باللفظة الدالة على الارتباط ، كقولنا : زيد هو قائم سميت ثلاثية . فان ذكر ذلك بصفة دالة على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة ، سميت رباعية . كقولنا : زيد يجب ان يكون حيوانا . فان قال قائل : القضية قد يذكر فيها ما يدل على كمية الحكم . واللفظ الدال على هذه الكمية يسمى سورا . وهو من الايجاب الكلى ، قولنا : « كل » وفى السلب الكلى قولنا : « لا شيء » و « لا واحد » وفى الايجاب الجزئى ، قولنا : « بعض » وفى السلب الجزئى قولنا : « ليس بعض » — « بعض ليس » — « ليس كل »

وقد تذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على كمية الحكم . وهى القضية المهملة . واذا ثبت هذا فنقول : انهم سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ الدال على الارتباط مذكورا ، وسموها رباعية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا . فلم لا يسموها خماسية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا . ولم لا يسموها خماسية اذا

كان اللفظ الدال على كمية الحكم مذكورا ؟ قلنا : ذلك الارتباط معنى زائد على ذات الموضوع والمحول . وتلك الجهة أيضا مفهوم زائد على الارتباط . فاما ههنا فالسور ليس أمرا زائدا على ذات الموضوع . مان قلنا : : كل ج ب . فالموضوع فيه : هو كل واحد واحد من الجيمات ، فالسور ليس أمرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق .

المسألة الثالثة والعشرون : الترتيب الصحيح : أن يكون الموضوع مقدما في اللفظ ويكون المحول مذكورا عقيب . لأن الموضوع هو الذات القائمة بالنفس ، والمحول حكم من أحكامها وحالة من أحوالها . والغنى مقدم على المحتاج ، فوجب تقديم الموضوع على المحول في اللفظ كقولنا : الله معبودنا ومحمد نبينا . أما لو عكسنا فانه يفيد في العرف حصر ذلك الموضوع . كقولنا : معبودنا الله ، ونبينا محمد . وأما اللفظ الرابط : فقالوا : مكانه الطبيعي ان يكون متوسطا بين الموضوع والمحول . فيقال : زيد هو قائم . لأن هذا الارتباط نسبة بينهما . فاللفظ الدال عليه يجب أن يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحول . وأما الجهة فالمستعمل في لغة العرب ان تكون مقدمة على اللفظ الرابط . فيقال : زيد يجب أن يكون كاتباً .

هذا هو الكلام في الموجبات .

أما السوالب . فالتضية ان كانت خالية عن الجهة ، وجب ان يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط . فيقال : زيد ليس هو بقائم فان ذكر اللفظ الرابط صارت القضية موجبة معدولة كما بيناه ، وان كانت موجبة وجب تقديم حرف السلب على الجهة . فاذا قلت : يجب أن يكون كذا ، كان نقيضه بأن تقول : ليس يجب أن يكون كذا . أما لو تأخر حرف السلب عن الجهة ، لم يكن ذلك مناقضا له ، بل ان كان ذلك في مادة الامكان ، اجتمعا على الصدق . كقولنا : يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون . وان كان في مادة الوجوب أمكن اجتماعها على الكذب . كقولنا : يجب أن يكون ، يجب ان لا يكون .

المسألة الرابعة والعشرون

فى

أن المتقابل بالسلب والإيجاب أقوى من المتقابل بالتضاد

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن ما ليس بخير ، ففيه عقد أنه ليس بخير ، وفيه عقد أنه شر ، وعقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر ، لأنها قد يصدقان ولا عقد أنه ليس بشر ، لأنها قد يصدقان ، بل المتأني له عقد أنه خير . ولما ثبت أن المتأني بمقد أنه ليس بخير ليس الا عقد أنه خير ، وجب أن لا يكون المتأني بمقد أنه خير الا عقد أنه ليس بخير . تحقيقا للمماناة من الجانبين .

الحجة الثانية للخير : (هو) أنه خير ، وهو ذاتي له ، وأنه ليس بشر . وهو مرضى له . واعتقاد أنه ليس بخير ، يرفع اعتقاد أنه خير . وهو الأمر الذاتي . واعتقاد أنه شر يرفع اعتقاد أنه ليس بشر . وهو الأمر المرضى . والواقع للأمر الذاتي أقوى منازعة من الواقع للأمر المرضى ، ينتج : أن اعتقاد أنه ليس بخير أقوى معاندة من اعتقاد أنه شر .

الحجة الثالثة : الشر لولا نه ليس بخير ، لما كان اعتقاده رائعا اعتقاد أنه خير . وذلك يدل على ما ذكرناه .

المسألة الخامسة والعشرون

فى

بيان طبقات الملزمات

الطبقة الأولى للوجوب

واجب أن يوجد	ليس بواجب أن يوجد
ممتنع أن لا يوجد	ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس يمكن العامى أن لا يوجد	يمكن العامى أن لا يوجد

الطبقة الثانية للامتناع

واجب أن لا يوجد ليس بواجب أن لا يوجد
ممتنع أن يوجد ليس بممتنع أن يوجد
ليس بالممكن العلى أن يوجد يمكن العلى أن يوجد

الطبقة الثالثة للامكان الخاص

يمكن أن يكون ليس يمكن أن يكون
يمكن أن يكون ليس يمكن أن يكون

وكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث متلازمة متعاكسة وتناقضها أيضا كذلك . وإما اللازم الذى يكون أعم من الملزوم ، فالضابط فيه : أن نقيض كل طبقة يكون لازما أعم للطبقة الأخرى . وذلك لأن الطبقات لما كانت ثلاثة كان نقيض الواحدة منها يندرج تحته الباقيتان (١٨) فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منها بعينه يكون أعم منها .

ثم ههنا سؤالات (١٩) :

الأول : قول القائل : ن قولنا : واجب أن يوجد ، يلزمه أنه ممتنع أن لا يوجد (وهذا) إنها :صح لم كان المفهوم من قولنا : واجب أن يوجد ، مغاير للمفهوم من قولنا : ممتنع أن لا يوجد ، لامتناع كون الشيء لازما لنفسه . لكننا لا نعقل من كور الشيء واجب الوجود ، إلا أنه يمتنع عدمه . وإذا كان أحد المفهومين عين الآخر ، بطل القول يجعل أحدهما لازما للآخر .

الجواب : ان الوجوب عبارة عن التعين التام للوجود ، والامتناع عبارة عن التعين التام للمعدوم . وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين .

السؤال الثانى : انكم أثبتم لقولنا : واجب أن يوجد ، لازمين : أحدهما :

(١٨) تقرأ أيضا : المنافيتان (١٩) اشكالات : ص

قولنا : ممتنع أن لا يوجد . والثانى : قولنا : ليس بممكن العامى
أن لا يوجد . الا أن هذا الكلام معناه : أنه ليس بممتنع أن لا يوجد
(وهو) نفى (ونفى) النفى عين الاثبات . فيصير معنى قولكم : ليس
بالممكن العامى أن لا يوجد ، هو أنه ممتنع أن لا يوجد . وعلى هذا فلا فرق
بين قولنا ممتنع أن لا يوجد ، وبين قولنا : ليس بالممكن العامى أن لا يوجد ،
الا فى اللفظ . والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن أن يقال :
أن أحدهما يلزم الآخر ؟

الجواب : أن سؤالكم انها يتوجه اذا قلنا : ان الامكان العام سلب
ضرورة العدم . اما ان قلنا : انه مفهوم ثبوتى ، يلزمه سلب ضرورة العدم .
فربما اندفع هذا السؤال .

السؤال الثالث : انكم ذكرتم فى الطبقة الثالثة ان قولنا : ممكن
أن يكون ، يلزمه ممكن أن لا يكون . وهذا ايضا مشكل ، لأن هذا الكلام
انما يستقيم فى الممكن الخاص . واذا كان كذلك ، فقولنا : يمكن أن يكون
بالامكان الخاص ، معناه : أنه لا امتناع فى وجوده ولا فى عدمه . فيكسر
المفهوم من قولنا : يمكن أن لا يكون ، جزءا من قولنا : يمكن أن يكون
واذا كان جزءا منه ، امتنع جعله لازما خارجيا .

والجواب : لنا ادعينا اللزوم لما كونه لازما خارجيا فما ذكرنا .

قال الشيخ : « النقيضان (٢٠) فى الشخصيات هما قضيتان
مختلفتان بالايجاب والسلب ، بعد الاتفاق فى معنى الموضوع والمحبول
والشرط والاضافة والجزء والكل (ان كان هناك جزء وكل (٢١) والفعل (٢٢)
والمكان والزمان »

التفسير : ههنا مسائل :

(٢٠) النقيضان : ص — النقيضتان : ع
(٢١) زيادة من عيون الحكمة (٢٢) والفعل والقوة : ع

المسألة الأولى

فى

حد التناقض

فنعول : التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يفتنى (بها) لذاته أن تكون احداها صادقة والأخرى كاذبة . فالاختلاف كالجنس العالى لأن الاختلاف قد يكون بسبب التباير فى الموضوعات او المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف فى الايجاب والسلب . ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب التناقض . كقولنا : هذا متحرك ، هذا ليس بساكن . وقد يوجد التناقض .

ثم هذا الاختلاف الواقع بالايجاب والسلب ، الموجب للتناقض قد يكون بحيث يوجب التناقض العرضى . كقولنا : هذا انسان ، هذا ليس بحيوان . فان التناقض انما حصل لأن قولنا : ليس بحيوان يقتضى أنه ليس بانسان . وقد يوجب التناقض الذاتى ، كقولنا : هذا انسان ، هذا ليس بانسان . والمراد من هذا التناقض : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ، ويمتنع أيضا اجتماعهما على الكذب .

ثم ههنا بحث . وهو أن القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع والامكان . والصدق فى الوجوب انما يكون فى الثبوت ، وفى الامتناع فى العدم . والكذب بالعكس . وأما فى الممكن فالصائق والكاذب متعين فيه فى الماضى والحاضر وقوعا لا وجوديا .

(وأما) فى المستقبل . فالشهور أنه لا يتعين فيه الصدق ، لأن احد الطرفين لو تعين للصدقية والآخر للكذبية ، فحينئذ يصير الصائق واجب الوقوع ، والكاذب ممتنع الوقوع . ولا تبقى القدرة والاختيار البتة . واعلم : أن الصدقية والكذبية وصفان حقيقتان فى نفس الأمر ، والوصف الحقيقى الثابت فى نفس الأمر يمتنع قيامه بموصوف بهم فى نفس الأمر ، لأن المبهم فى تعين الأمر لا وجود له فى نفس الأمر . وما لا وجود له فى نفس الأمر امتنع حصول غيره له . فثبت : أن هذه الصدقية والكذبية

لابد لكل واحد منهما من محل معين ، ومتى كان الأمر كذلك ، كان القول بالجزء لازما قطعاً . فهذا هو الكلام فى حد التناقض .

المسألة الثانية

فى

بيان شرائط حصول التناقض

كلام « الشيخ » فى جميع كتبه يدل على أن التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية . وعندى : أنه يكفى فى تحقق التناقض : وحدة الموضوع ، ووحدة المحول ووحدة الزمان . فإذا حصلت هذه الأمور فقد حصل التناقض بين الإيجاب والسلب ، لأن ثبوت الشيء المعين للشيء المعين فى الزمان المعين ، ولا ثبوته فى عين ذلك الزمان : بما (٢٣) لا يجتمعان ولا يرتفعان . وأما سائر الأمور المحدودة فداخلة فيما ذكرناه .

أما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل ، فداخلتان فى وحدة الموضوع وذلك لأننا إذا قلنا : كل متحرك متغير ، حال كونه متحركاً . فقد صدقنا . وإذا قلنا : المتحرك غير متغير ، حال ما لا يكون متحركاً ، فقد صدقنا أيضاً . وذلك لأن المحكوم عليه بأنه متغير ، هو الذات الموصوفة بالحركة . والمحكوم عليه بأنه غير متغير ، هو الذات العارية عن المتحركة . فالموضوع فى إحدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الجزء والكل فكذلك . لأننا إذا قلنا : الزنجى أسود أى فى جلده ، ثم قلنا : الزنجى ليس بأسود أى فى سنه ، كان تقدير الكلام : جلد الزنجى أسود ، سن الزنجى ليس بأسود . وظاهر الموضوع فى إحدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الإضافة ووحدة القوة والفعل ووحدة المكان . فهى داخلة فى وحدة المحول . فأننا إذا قلنا : زيد بن أبى بكر ، ليس بابن عمر ،

(٢٣) بما : ص

فالمحول فى احدى القضيتين (وهو) ابن (٢٤) شخص . والمسلوب
فى القضية الأخرى (وهو) ابن شخص آخر . فقد تغاير المحولان .

وأما وحدة القول والفعل . فكذاك . لأننا اذا قلنا : الخمر التى فى
البن مسكرة . وعنيانا أن لها صلاحية أن توجب السكر عندما يشربها
الحيوان . قلنا : انها ليست بمسكرة — أى أنها غير موجبة للاسكان فى
الحال — كان المحول فى القضية الأولى غير المحول فى القضية الثانية .

وأما وحدة المكان . فكذاك . لأننا اذا قلنا : زيد جالس — أى على
الأرض — زيد ليس يجالس — أى على السماء — فلا شك فى تغاير
المحولين . فثبت بمجموع ما قررنا : أن وحدة الموضوع ، ووحدة المحول ،
ووحدة الزمان كافية . وأما الخمسة الباقية فهى كالمكررة .



قال الشيخ : « ومى المحصورات أن تكون هذه الشروط
موجودة . ثم أن أحدهما (٢٥) كلى والآخر جزئى »
التفسير : برهان هذا الشرط من وجهين :

الأول : هو (أن) المتناقضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ، ويمتنع
ارتفاعهما معا . فنقول : أما الجزئيتان فلا يمتنع اجتماعهما معا فى بعض
المواد . كقولك : بعض الانسان كاتب ، بعض الانسان ليس بكاتب .
وايضا : بالضرورة بعض الحيوان انسان ، وبالضرورة بعض الحيوان
ليس بانسان . وأما الكليتان . فلا يمتنع اجتماعهما فى بعض المواد على
الكذب . كقولك : كل انسان كاتب ، لا واحد من الانسان بكاتب . فثبت :
أن الجزئيتين لا يتناقضان ، وأن الكليتين ايضا لا يتناقضان ، فلم يبق
الا أن يقال : المتناقضان هما الكلى والجزئى .

(٢٤) ابنه : ص

(٢٥) أن : سقط ع

الوجه الثاني في تقرير ذلك : انا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فنقيضه هو الذي يرفع هذه الكلية . وقد عرفت : انه يكفى في ارتفاع الكلية : حصول السلب الجزئى . فثبت : ان نقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى . واذا كان كذلك ، لزم ان يكون نقيض السالب الجزئى هو الموجب الكلى ايضا . ضرورة ان التناقض لا يحصل الا من الجانبين .

ثبت بهذين الدليلين : انه لا بد من حصول التناقض في الكليات من رعاية هذا الشرط .

واعلم : انا لما ذكرنا اقسام القضايا ، وجب ان نتكلم في نقيض كل واحدة منها على التعيين ، فنقول :

اما المطلقة العامة . فنقول : اذا قلنا : كل ج ب . من غير بيان ان ذلك المحول ثابت لذلك الموضوع ، دائما او لا دائما ، او بالوجوب ، او لا بالوجوب ، بل ليس المذكور الا اهتمت الثبوت . فنقول : هذه الموجبة لا يناقضها قولنا : بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا . لانه لا يمنع ان يكون الايجاب قد حصل في وقت ، والسلب قد حصل في وقت آخر ، ومتى صدق ذلك فقد صدق أصل الايجاب وأصل السلب . واذا لم يتطعم موافقهما على الصدق ، فقد بطل كون أحدهما متطاعا للآخر ، ولبت ان الايجاب المطلق لا ينهل الا السلب الدائم .

ثم نقول : السلب الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة ، والى السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن ايضا ان يقال : ان نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة مع الضرورة ، لاحتمال ان يكون الايجاب المطلق كاذبا وتكون هذه السالبة الدائمة الضرورية ايضا كاذبة ، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن ايضا ان يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة ، لعين ما ذكرناه . فلم يبق الا ان يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة المطلقة ، من غير بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة . واذا عرفت هذا الكلام في الموجبة الكلية المطلقة ، فاعرف مثله في سائر المحصورات .

وأما الموجبة الوجودية اللاضورية ، فاعلم : أن معناها : أن المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط أن لا يكون ضروريا له . ونقيضه : أما بها يكذب أصل الثبوت — وهو السلب الدائم — أو بالايجاب — المتقيد بقيد الضرورة — ونقيضه أما دوام المخالف أو ضرورة الموافق .

وأما الوجودية اللادائمة : فمعناها : اثبات المحمول للموضوع بشرط اللادوام . فلا جرم كان نقيضها أما بدوام السلب أو بدوام الايجاب ، ويكون الدوام معتبرا في الموافق وفي المخالف .

فان قيل : قد ذكرتم في نقيض الوجودية اللاضورية أن نقيضها أما المخالف الدائم أو الموافق الضروري ، وذكرتم ههنا أن نقيضها هو المخالف الدائم أو الموافق الدائم ، فما الفرق ؟

قلنا قبل الخوض في بيان هذا الفرق : لابد من تقديم مقدمتين :

أحدهما : أن الحكم الدائم إما أن يكون دائما في الايجاب أو في السلب . وعلى التقديرين فلما أن يكون مع الضرورة ، أو لا مع الضرورة . هاتجودع أربعة .

المقدمة الثالثة : أن القضية التي يطلب نقيضها ، ان كانت موجبة . هالذي يكون موجبا مركبا من هذه الأربعة ، هو الذي نسنيه بالموافق ، والذي يكون سالبا هو المخالف ، وان كانت سالبة هالأمى بالعكس ، وإذا ههنا هذا فنقول :

الموجبة الوجودية اللادائمة . هي التي حكمنا بأن ثبوت محمولها لموضوعها بشرط اللادوام . فكل ما كان دائما كان خارجا عنه . وقد ذكرنا : ان الدائم يكون في السلب والايجاب على التقديرين . فاما مع الضرورة أو لا مع الضرورة فتكون هذه الأربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة . فلهذا قلنا : ان الوجودي اللادائم الموجب ، يعتبر في نقيضه اللدوام ، سواء كان موجبا موافقا في الكيف ، أو كان سالبا مخالفا في الكيف .

وأما الموجبة الوجودية اللاضورية . فقد دخل فيها اللادائم ودخل فيها الدائم الخالي عن الضرورة ، فقد دخل من الأقسام الأربعة التي للدائم.

قسم واحد فيه ، وهو الموافق الخالى عن الضرورة . وبقي الخارج عنه (وهو) الموافق الضرورى او المخالف الدائم ، سواء كان ذلك مع الضرورة او لا مع الضرورة . فلماذا قلنا : أن الوجودى اللاضرورى الموجب ، يعتبر فى نقيضه الدوام ، فى الجزء المخالف ، وفى الضرورة فى الجزء الموافق .
واما المطلقة العرفية . فاذا قلنا : كل ج ب وعينا : أن ثبوت الباء للجيم فى جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيدين :

احدهما : اصل ثبوت المحول للموضوع — وذلك يناقضها الدائم —
وثانيها : اثبات دوام ذلك المحول عند دوام وصف الموضوع — وذلك ينافيه لا دوايه له — وعلى هذا نقيض هذه القضية لا يحصل الا بان لا يوجد المحول البتة فى شىء من زمان وجود وصف الموضوع ، أو ان وجد ، لكنه لا يدوم بدوايه .

والوجودية العرفية اللادائمة . لما كان معناها انها يتحقق عند اجتماع أمور ثلاثة : احدها : اصل الاثبات . وثانيها : الدوام فى كل زمان ثبوت وصف الموضوع . وثالثها : اللادوام فى كل زمان ذات الموضوع . كان كذبها اما بما يكذب اصل الاثبات — وهو الدوام فى السلب — أو بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع ، أو بما يكذب اللادوام بحسب الذات . فنقيض تولنا كل أ ب بهذا المعنى لا يصدق الا اذا صدق سلب المحول عن بعض الموضوع دائما ، أو ايجابه له دائما ، أو سلبه عنه فى بعض أوقات وصف الموضوع .

والضرورة المطلقة . ان رفعت ضرورة الثبوت ، بقى اما ضرورة العدم أو الامكان الخاص . والقدر المشترك بينهما . هو أنه يمكن أن لا يكون بالامكان العام . وان رفعت ضرورة العدم بقى اما ضرورة الوجود أو الامكان الخاص . والقدر المشترك بينهما : هو أنه يمكن أن يكون الامكان العام .

والضرورة المشروطة . اذا قلنا بالضرورة : كل أ ب مادام أ فقد اعتبرنا اصل الثبوت مع قيد الضرورة مع دوام هذه الضرورة بدوام وصف

الموضوع . فلا جرم كان رفعها يرفع أحد هذه القيود ، وذلك إما بأن لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة ، أو ان ثبت اكن فى بعض أوقاته دون البعض ، أو ان ثبت فى كل الأوقات لكن بدوام حال غير الضرورة .

والضرورة المشروطة مع شرط اللادوام . معناها : أنه الذى يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ، ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع ، فلا جرم كان رفعه إما بدوام السلب أو بجواز عدمه عند حصول الوصف ، أو بجواز حصوله عند ذلك الوصف .

والضرورة الوقتية . لما تعين الوقت كان نقيضها يرفع الضرورة فى ذلك الوقت .

والضرورة المنتشرة . نقيضها يرفع الضرورة عن كل الأوقات .
والدائمة . نقيضها اللادائمة المحتمل للمخالف الدائم ، والموافق اللادائم .

الممكنة العامة . انها مشتبهة على احدى الضرورتين مع الممكن الخاص ، فكان الخارج عنها هو الضرورة الأخرى .
والممكنة الخاصة . كتولنا : ليس بالإمكان الخاص ، يلزمه إما ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب .



قال الشيخ : « العكس (٢٦) يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء السلب والإيجاب بحاله ، والصدق والكذب بحاله »
التفسير : الحد يجب أن يدخل فيه جميع أنواع المحدود ،

(٢٦) عبارة عيون الحكمة هكذا : « العكس يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء الإيجاب والسلب والصدق على حاله »

وعكس المتصلة غير داخل في هذا الحد . ويمكن أن يجاب عنه : بأن المتدمر
كالموضوع ، والتالى كالمحمول . فلهذا اقتصر « الشيخ » فى هذا المختصر
على ذكر عكس الحملية .

قال الشيخ : « الكلية السالبة تنعكس كنفسها (٢٧) »

التفسير : ان « الشيخ » بين فى أكثر كتبه : ان السالبة
المطلقة العامة لا تنعكس البتة . والذى لخصته فى هذا الباب : ان السالبة
الوقتية والمنتشرة ، كل واحدة منهما داخله تحت الوجودية اللادائية ، وهى
داخله تحت الوجودية اللاضرورية ، وهى داخله تحت الممكنة الخاصة ،
وهى داخله تحت المطلقة العامة ، وهى داخله تحت الممكنة العامة . لكن
الوقتية والمنتشرة لا تنعكسان ، فانه يصح أن يقال : لا شئ من الناس
ببئفس ، ولا يصح أن يقال : لا شئ من المتنفس بانسان ، بل بعض
المتنفس انسان بالضرورة واذا ثبت فى الأخص أنه لا يقبل العكس ، فالأعم
ايضا يجب أن لا يقبل العكس . فثبت بهذا البرهان : أن هذه السوالب
السبعة لا تقبل العكس .

واحتج القائلون بأن السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها ،
بأن قالوا : اذا صدق قولنا : لا شئ من ج ب . وجب أن يصدق لا شئ
من ج ب . والا يصدق نقيضه . وهو أن بعض ب ج . الا أن هذا باطل
من ثلاثة أوجه :

أحدها : بالافتراض . وهو أنه اذا كان بعض ب ج . فيمكننا أن نفرض
شيئا معيناً ، ويكون هو موصوفاً بأنه ب وبأنه ج فذلك ج ب . وكان
حقاً أنه لا شئ من ج ب .

وثانيها : أنه لا صدق بعض ب ج . فنضم اليه السالبة الكلية .
وهى قولنا : لا شئ من ج ب ينتج : فبعض ب ليس ب . هذا خلف .

(٢٧) تنعكس مثل نفسها : ع

وثالثها : ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها ، فلها صدق بعض ج . صدق بعض ج ب . وقد كان لا شئ من ج ب هذا خلف .

الجواب : ان هذا الخلف الذى الزعموه ليس بخلف فى الحقيقة ، لأننا بينا : ان المطلقين المتباينتين لا يتناقضان ، فيجوز ان يجتمع قولنا : كل ج ب مع قولنا : لا شئ من ج ب على الصدق . وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال .

واما السوالب الستة الباقية :

فالضرورية . تنعكس سالبة ضرورية ، لا تقدر فى بدائة المعقول : ان أحد الشئيين اذا استحال حصوله مع الآخر ، استحال حصول الآخر معه .

واما المشروطة العامة . فتنعكس كنفسها لانه لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الموصفين ، ويكون البيان فيها بعينه كما فى الضرورية المطلقة .

واما المشروطة الخاصة . فهي تنعكس مشروطة عامة ، لا سيأتى . تشريره من ان عكس العرفية الخاصة : عرفية عامة .

واما المطلقة العرفية العامة السالبة . فهي تنعكس مثل نفسها سالبة دائمة كلية . والدليل المذكور فى ان السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها : قائم ههنا . والخلف لازم . وبمثل هذا البرهان يظهر ان عكس السالبة الدائمة دائمة .

واما المطلقة العرفية الخاصة . وهى قولنا : لا شئ من خ ب لا دائما ، بل مادام ج . فقال بعضهم : انها تنعكس مطلقة عرفية عامة ، لأنه يصحق لا شئ من الكاتب بساكن ، لا دائما ، بل مادام كاتبا . ولا يصحق لا شئ من الساكن بكاتب ، لا دائما ، بل مادام ساكنا . فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب مادام موجودا . وهو الآمى .

وقال آخرون : انها تنعكس كنفسها . قال : والدليل عليه : أنه لو

كان عكسها دائما لكان عكس عليها وهو الأصل دائما ، لأن عكس الدائم وعكس العكس هو الأصل ، فيلزم أن يكون اللادائم دائما . هذا خلف .

واعلم : أن على قولنا : السالبة الدائمة تنعكس كنفسها سؤالا ، وهو أن نقول : المخاير عند « الشيخ » أن الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة ، وفي مواد أخرى تنعكس ضرورية . فبكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة .

وانما قلنا : أن الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة ، لأن قولنا : كل كاتب انسان مقبلة ضرورية ، ثم عكسها وهو قولنا : بعض الناس أو كل الناس كاتب ، قضية ممكنة خاصة لضرورية ، فانه لا ضرورة في كون أحد من الناس كاتباً ، ولا في شيء من الأوقات . فهذا كلام قروء في المكتب ، واتفق المتأخرون على صحته .

وعند هذا أقول : لما ثبت أنه لا ضرورة في كون أحد من الناس كاتباً لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط ، بل كان قولنا : الانسان كاتب من باب الممكن الأخص . وهو الممكن العارى عن جميع جهات الضرورة . فعند هذا نقول : كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه البتة محال ، فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما ، وبقتدير هذا الفرض ، يصدق قولنا : دائما لا شيء من الناس بكاتب . فهذه سالبة دائمة ، مع أن عكسها ليس بحق ، بل الحق أن كل كاتب انسان بالضرورة . وهذا يقتضى الجزم بأن السالبة الدائمة لا يجب أن تنعكس سالبة دائمة .

فان نازع منازع في هذا المثال نجيبه بأن نجعل هذا الكلام كلياً . وهو أنه ليس بمستبعد فرض شيئين يكون أحدهما مشروطاً بالآخر ، ويكون الآخر جائز الانفكاك عن الأول . مثل : الحياة والألم فان الألم مشروط بالحياة ، والحياة لا يمتنع تقررهما منفكة من الألم . وإذا كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا : دائما لا شيء من الحيوان بمتالم ، مع أن عكسه وهو قولنا : كل متالم حيوان موجبة ضرورية . فهذا شك لا بد فيه من التأمل .



قال الشيخ : « وأما (٢٨) الموجبة الكلية والجزئية فلا يجب أن
ينعكسا كليتين »

التفسير : ههنا مسائل ثلاث :

المسألة الأولى

هي

أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلفسها كلية

اعلم : أن العلة في أن عكسها لا يجب أن يكون كلية ، وفي أن
السالب الجزئي لا يجب أن ينعكس شيئا واحدا ، هو أن المحمول يمكن أن
يكون أعم من الموضوع . وإذا كان كل خاص يصدق عليه العام ، لم يلزم
أن يصدق على ذلك العام ذلك الخاص . والا بطل العموم . وأيضا : إذا
صدق سلب الخاص عن بعض العام ، لم يلزم أن يصدق سلب العام عن بعض
الخاص والا لبطل العموم فثبت : أن العلة في قولنا : الموجبة الكلية لا يجب
أن تنعكس كلية ، وفي قولنا : السالبة الجزئية لا يجب أن تنعكس شيئا
واحدا : هو احتمال كون المحمول أعم من الموضوع .

المسألة الثانية

هي

بيان أن الموجب سواء كان كلية أو

جزئيا ، فإنه يجب أن ينعكس جزئيا

وبرهانه : أنه إذا كان كل هذا ذاك أو بعض هذا ذاك ، فقد حصل
بين هذا وبين شيء من ذاك ، ملاصقة ومجاورة . وكما أن هذا قارن شيئا
من ذاك ، فذاك قارن شيئا من هذا . لأن المقارنة لا تحصل إلا من
الجانبين . وهذا القدر يفيد أن شيئا من ذاك قارن هذا . فلما أن كله
هل قارن هذا ؟ فذاك غير معلوم لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع ،
فلا جرم أخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك . فقلنا : الموجبة سواء كانت
كلية أو جزئية ، فإنها تنعكس جزئية .

المسألة الثالثة

فى

بيان جهة عكس الموجبة

فنفقول : ان جميع القضايا الموجبة تنعكس موجبة ممكنة عامة ، لأن اقوى الموجبات هو الموجبة الضرورية ، كقولنا : كل كاتب بالضرورة انسان ، وكل متالم فهو بالضرورة حيوان .

ثم عكسها فى هذه المادة هو الامكان الخاص ، وقد يكون عكس الضرورية ضرورية . كقولنا كل انسان ناطق ، وكل ناطق انسان . راذ كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين ، وهو الامكان العام . فثبت : ان عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام .

واذا عرفت هذا فنقول : الموجبة الضرورية داخله تحت المشروطة العامة ، الداخلة تحت المعرفية العامة ، الداخلة تحت المطلقة العامة ، الداخلة تحت الممكن العام . فيجب أن يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام . وأما سائر القضايا — اعني الوجودية للضرورة ، والوجودية للادائمة ، والمعرفية الخاصة ، والمشروطة الخاصة ، والممكنة الخاصة — فعكس الكل أيضا ممكن عام . لأن الضرورى مع كمال قوته ، لما كان عكسه ممكنا عاما ، ففى هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان ، لأن يكون عكسها ممكنا عاما ، كان أولى .

الفصل الرابع

فى

أنولوطيقا الأولى

Analytica priora

تمهيد (١) : انا اذا استدللنا بشيء على شيء . فاما أن يكون أحدهما أعم من الآخر أو لا يكون . فان كان الأول . فاما أن يستدل بالأعم على الأخص — وهو القياس — أو بالأخص على الأعم — وهو الاستقراء — وأما أن لم يكن أحدهما أعم من الآخر — وهو التمثيل — مثال القياس : انا اذا أردنا أن نبين أن الانسان محدث . قلنا : الانسان جسم ، وكل جسم محدث . فحكمتنا بثبوت الحدوث للانسان ، لأجل أن الحدوث الذى هو أعم من الانسان ثابت . ومثال الاستقراء : قولنا الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، بدليل : أن الانسان والفرس والثور هكذا يكونون ، فاستدللنا بثبوت هذا الحكم فى هذه الحيوانات على ثبوته فى كل حيوان . ومثال التمثيل : قولنا : السماء مشككة . فتكون محدثة ، قياسا على البيت .

فهذا البيان يحصر الحجج فى هذا الثلاثة . فاما بيان أن الاستقراء أو التمثيل ضعيفان . فسيأتى ان شاء الله تعالى .

قال الشيخ : « القياس قول مؤلف من اقوال ، اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر »

التفسير : اعلم أن كتاب « ايساغوجى » بحث عن المعانى المفردة التى

(١) قال المفبر : من . بل تمهيد

هى المعقولات التامة وكتاب « قاطيغورياس » بحث عن المعانى الفردية التى هى المعقولات الأولى ، وهذا الباب كالغريب عن الخلق واما كتاب « باريميناس » فهو بحث عن التركيب الأول وهو القضية . واما كتاب « أنولوطيقى » فهو بحث عن التركيب الثانى . فان القياس لا يتألف الا من مقدمتين . واقول : ثبت بالبرهان القاطع : ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين ، لا أزيد ولا أنقص . واذا كان كذلك فعوله : « مؤلف من أقوال » المراد من الأقوال : المقدمتان . واما قوله : « اذا سلمت لزم عنها لذاتها مول آخر » فمعناه : أن تلك المقدمتين تكونان بحيث اذا سلمهما العقل ، لزم أن تسلم النتيجة بهذا الاستلزام . واللزام انها اعتبارنا فى الادراكات العقلية لا فى الألفظ اللسانية .

واعلم : انه يتفرع على هذا الحد مسألة معتبرة . وهى : أن مذهب « أرسطوطالميس » ان القياس الاستثنائى محتاج الى الاقترانى الحملى ، والاقترانى الحملى غنى عن الاستثنائى . قال : والدليل عليه : انا اذا قلنا : ان كان كذا ، كان كذا ، ففرضنا فيه : أن نستثنى منه عين المقدم ، لانتاج عين القالى ، ونقيض التالى لانتاج نقيض المقدم . لكن استثناء عين المقدم يكون قضية حملية او ينتهى بالآخرة الى الحملية . وكذا استثناء نقيض القالى .

فنقول : هذه الحملية ان كانت بديهية كان هذا القياس لفوا . لأنك متى علمت ان المستلزم للشئ . موجود ، علمت أن لازمه أيضا موجود ، ولا حاجة فيه الى القياس . واذا علمت أن اللازم معدوم ، علمت أن المستلزم معدوم ، ولا حاجة الى القياس . فثبت : ان القياس الاستثنائى انها يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية المستثناة — أعنى عين المقدم أو نقيض التالى — مشكوكة . وتى كانت هذه الحملية مشكوكة ، لم تصر معلومة الا بقياس مركب من مقدمات حملية . فثبت : أن القياس الاستثنائى لا يتم

(٢) سبق أن ذكرنا هذه الكلمات من الفهرست لابن النديم .

بالمقياس الحملى ، وأما القياس الاقترانى الحملى ، فغنى عن القياس الاستثنائى . فثبت : أن الاقتران الحملى مقدم على الاستثنائى .

ولقائل أن يقول : أن الحد الذى ذكرتموه للمقياس يقتضى أن يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة على الاقترانى الحملى . وذلك لأنكم سلستم أن الملزوم للنتيجة هو القياس ، فالمتمسك بالمقياس الحملى كان يقول : أن كان هذا القياس الحملى حقا كانت النتيجة حقا ، لكن هذا القياس الحملى حقيقى ، فالنتيجة حقة . فثبت : أن القياس الاقترانى الحملى ، لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائى ، فوجب أن يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة والقوة على الحملى . فهذه اشارة الى بعض مباحث هذه المسألة والاستقصاء فيها مذكور فى « المنطق الكبير »

قال الشيخ : « القياس منه اقترانى ومنه استثنائى »

التفسير : بيان هذا الحصر : أن القياس إما أن تكون النتيجة أو نقيضها مذكوران فيه بالفعل أو لا يكونا . والأول هو الاستثنائى ، والثانى هو الاقترانى . فإنا اذا قلنا : أن كان هذا انسانا فهو حيوان ، فإن قلنا : لكنه انسان . أنتج : فهو حيوان . فهذا تصريحه كان مذكورا فى المقدمة الشرطية . وإن قلنا : لكنه ليس بحيوان ، أنتج : فهو ليس بانسان . فهذه النتيجة ما كانت مذكورة فى تلك الشرطية ، الا أن نقيضها كان مذكورا فيها . وأما اذا قلنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، حتى أنتج : كل جسم محدث . فهذه النتيجة تصريحها ما كان مذكورا فى ذلك القياس . ونقيض هذه النتيجة أيضا : ما كان مذكورا فى ذلك القياس ، فصح ما ذكرناه فى الحصر .

قال الشيخ : « والاقترانيات من (٣) الحملات ثلاثة اشكال »

(٣) فى : ع

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى : القياسات الاقترانيات على ستة أقسام . لأنها قد تكون من الحملات الساخجة ، ومن المتصلات الساخجة ، ومن المنفصلات الساخجة ، ومن الحملات والمتصلات ، ومن الحملات والمنفصلات ، ومن المتصلات والمنفصلات . والأصل فى هذا الباب : هو الحملات . لا سيما وقد بينا أنه لا تفاوت بين الحملات وبين الشرطيات الا فى مجرد العبارة . ولهذا السبب فان « المعلم الأول (٤) » ما تكلم فى هذه القياسات الشرطية ، وما أقام لها وزنا . و « الشيخ » زعم أن « المعلم الأول » كان قد أفرد لها كتابا ، الا أنه ضاع ، وما نقل الى العربية .

ثم زعم « الشيخ » أنه تكفل باستخراجها . والأغلب على الظن أن « المعلم الأول (٥) » علم أنه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحملات ، الا فى مجرد الألفاظ . فلهذا لم يلتفت اليها ، وما أقام لها وزنا البتة .

المسألة الثانية : اعلم : ان التقسيم الذى ذكر لبيان الاشكال القياسية ، تارة يذكر على وجه تكون الاشكال القياسية ثلاثة ، وتارة يذكر على وجه تكون الاشكال القياسية أربعة . أما الأول وهو الذى ذكره « المعلم » فقال : « الأوسط اما أن يكون محمولا فى احدى المقدمتين ، موضوعا فى الأخرى — وهو الشكل الأول — أو يكون محمولا فيهما معا — وهو الشكل الثانى — أو موضوعا فيهما — وهو الشكل الثالث — »

وأما الوجه الثانى . وهو الذى ذكره « الشيخ » وقال : « الأوسط اما أن يكون محمولا فى المصفرى موضوعا فى الكبرى — وهو الشكل الأول — واما أن يكون محمولا فيهما — وهو الثانى — واما أن يكون موضوعا فيهما — وهو الثالث — واما أن يكون موضوعا فى المصفرى محمولا فى الكبرى — وهو الرابع — »

(٤) يتصد « ارسطوطاليس »

(٥) الحكيم : ص

أما الناصرون لظاهر كلام « المعلم الأول » (فانهم) قالوا : انك اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث . فهذا هو الشكل الأول .
وأما اذا قلت : كل مؤلف محدث ، ثم قلت بعده : وكل جسم مؤلف . فهذا هو الشكل الأول . ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتأخير فى محض اللفظ ومجرد العبارة . ومعلوم أن ذلك مما لا تأثير له فى الأمور العقلية . وأيضا : فاننا سنبين أن الكبرى أقوى المقدمتين فى اقتضاء الانتاج . واذا كان الأمر كذلك ، كان تقديمها أهم وواجب .

ثم اذا ثبت هذا الحكم كان اندراج الأصغر تحت الأوسط أمرا سهلا هينا . فثبت : أن تقديم الكبرى على الصغرى يحتمل أن يكون لهذا الفرض — وهو المطلوب — وعلى هذا التقدير وجب أن لا يختلف الحال البتة بسبب هذا التقديم والتأخير .

وأما الناصرون (٦) لظاهر كلام « الشيخ » فما رأيت لهم فيه وجها ، وأنا تكلفت له فيه وجها . فقلت : المقياس الطبيعى هو الشكل الأول ، مانه ينتقل العقل من الأصغر الى الأوسط ، ومن الأوسط الى الاكبر . وهذا هو الترتيب الطبيعى . فان أبقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى ، فحينئذ يحصل الشكل الثانى . ولأجل هذا فان الشكل الثانى يرتد الى الأول بعكس الكبرى . وإن أبقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث . ولأجل هذا فان الشكل الثالث يرتد الى الأول بعكس الصغرى . وأما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا ، حصل الشكل الرابع . ويقع الوسط على الطرفين ، ويقع الطرفان فى الوسط .

فالحاصل : أن المتغير عن المنظم الطبيعى فى الشكل الثانى وفى الشكل الثالث ، ما وقع الا فى مقدمة واحدة . أما فى هذا الشكل قانه وقع فى كلتى المقدمتين . وهذا هو المراد من قول « الشيخ » : « ان هذا الشكل الرابع انها ترك لتضاعف الكلفة فيه »

(٦) الناظرون : ص

المسألة الثالثة : اتفق المنطقيون على أنه متى كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . وظاهر كلامهم يشعر بأنه اذا لم يتكرر الأوسط لم تلزمه النتيجة .

واعلم : أن صدق قولنا : كلما كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . لا يوجب أنه كلما كانت النتيجة لازمة ، كان الأوسط متكررا . لما علمت أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية .

وأيضا : فقد سلموا تركيبات منتجة مع أن الأوسط فيها غير متكرر . وذلك في مواضع .

أحدها : انهم أوردوا فصلا في مقدمة كتاب « قاطيفورياس » ولتبوه بالفصل المشتغل على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الوجود في الموضوع . قالوا : التركيبات أربعة : أحدها : اذا حمل شيء على موضوع ، وحمل ذلك الموضوع على موضوع آخر ، كما اذا حمل الجسم على الحيوان ، وحمل الحيوان على الانسان . فهنا يلزم حمل الجسم على الانسان ، وهما الأوسط مكرر .

وثانيها : اذا حصل شيء في شيء ثان ، ثم حمل ذلك الثاني على ثالث . فهنا قالوا : لا يلزم كون الأول محمولا على الثالث ، لكنه يلزم أن يكون حاصلا في ذلك الثالث . كقولنا : البياض موجود في الجسم ، والجسم محمول على الحيوان . فهنا لا يجب أن يكون البياض محمولا على الحيوان ، لكنه ينتج أن البياض موجود في الحيوان .

وثالثها : هو انعكس الثاني . وهو كقولنا : اللون محمول على البياض ، والبياض في الجسم . فهذا لا يوجب أن يكون اللون محمولا على الجسم ، لكنه ينتج : أن اللون حاصل في الجسم .

ورابعها : أن يكون الشيء موجودا في موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا في موضوع آخر ، وهذا كما اذا قام عرض ، بعرض ، ثم حصل ذلك العرض في جوهر .

واذا عرفت هذا ، فنقول : القوم سلموا فى الصور الثلاث الأخيرة أنها منتجة ، مع أن الأوسط فيها غير متكرر . فانك اذا قلت : البياض موجود فى الجسم . فالمحمول هو قولك : موجود فى الجسم . ثم اذا قلت : والجسم مقول على الحيوان . فما هو تمام المحمول فى احدى المقدمتين ، ليس هو تمام الموضوع فى المقدمة الثانية ، بل بعضه . وكذا القول فى التركيب الثالث والرابع .

فظهر أن القوم قد سلموا أن الانتاج قد يحصل وان لم يكن الأوسط متكررا .

والموضع الثانى قياس المساواة . وهو قولنا : مساوى لـ ب . وب مساوى لـ ج . فالمحمول فى الصغرى هو قولنا : مساوى لـ ب . والموضوع فى الكبرى هو قولنا : ب . فهنا تمام المحمول فى الصغرى لا صار موضوعا فى الكبرى ، فالأوسط بتمامه غير مذكور .

والموضوع الثالث : انا اذا علمنا أن الألف مستلزم للباء ، وعلمنا أن الباء مستلزم للجيم ، علمنا لا محالة : أن الألف مستلزم للجيم . واذا علمنا أن الدرّة فى الحقّة وأن الحقّة فى الصندوق ، علمنا : أن الدرّة فى الصندوق . فثبت : أن كون الأوسط غير متكرر ، لا يمنع من الانتاج .

المسألة الرابعة : اعلم : أنه لا بد من حصول الصغرى والكبرى معا ، لتحصل النتيجة ، فتكون كل واحدة منهما جزءا للعلّة ، الا أن الكبرى أقوى الجزئين فى هذا الإيجاب . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان الصغرى معناها : أن كل ما صدق عليه الأصغر ، فانه يثبت له الأوسط . وهذا القدر من الكلام لا يعرض فيه لثبوت الأكبر للأصغر ، واما الكبرى فمعناها : أن كل ما ثبت له الأوسط فقد ثبت له الأكبر . ولما كان الأصغر احد الأشياء التى يثبت لها الأوسط ، كان القول الدال على ثبوت الأكبر لكل ما ثبت له الأوسط ، متناولا للأصغر بالقوة القريبة من الفعل . فثبت : ان اشعار الكبرى بالنتيجة أقوى من اشعار الصغرى بها .

فان قال قائل : اذا كان كلها صدق عليه الأصفر ، صدق عليه الأوسط ، لزم أن يصدق على الأصفر كلها صدق على الأوسط . ولما كان الأكبر أحد الأشياء التي صدقت على الأوسط ، لزم صدقه أيضا على الأصفر . فثبت : أن الكبرى كما أنها مشعرة بالنتيجة ، فكذلك الصغرى مشعرة بها أيضا .

فالحاصل : أن الكبرى دلت على أن الأكبر حاصل لكل ما حصل له الأوسط . ولما كان الأصفر أحد الأمور التي حصل لها الأوسط ، كان الحكم بالأكبر على الأوسط حكما بالقوة على الأصفر . والصغرى لما كانت قد دلت على حصول الأوسط للأصفر ، كان ذلك حكما بالقوة على أن ما كان محمولا على الأوسط ، فانه يكون أيضا محمولا على الأصفر ، فيلزم منه أيضا حمل الأكبر على الأصفر . فثبت : أنه لا تفاوت بين الجانبين .

الجواب : هذا الإشعار في جانب الكبرى أتم . وذلك لأننا اذا قلنا في الكبرى : كلها ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الأكبر ، كان معناه : أن كل واحد واحد من الأمور التي حصل لها الأوسط ، فانه يحصل له الأكبر . ولما كان الأصفر أحد تلك الأمور ، كان الأصفر مندرجا تحت هذا اللفظ . أما في جانب الصغرى فاللفظ أنها دل على حصول الأوسط للأصفر ، ولا دلالة فيه على حصول الأكبر للأصفر ، وان كان ذلك لازما في نفس الأمر .

فالحاصل : أن اللزوم العقلي حاصل في الجانبين . لكن الكبرى مختصة بالدلالة اللفظية من بعض الوجوه . فظهر الترجيح .

الوجه الثاني في بيان التفاوت : هو أن عند كذب الكبرى بالكلية ، يمتنع بقاء النتيجة ، ومع كذب الصغرى بالكلية ، لا يمتنع بقاء النتيجة . فكانت الكبرى أقوى . بيان الأول : أنا اذا قلنا : كل انسان ناطق ، وكل ناطق جهاذ ، فهذه الكبرى كاذبة بالكلية . والحق في نفس الأمر : هو أنه لا شيء من الناطق بجهاذ ، فحينئذ يكون القياس الحق في نفس الأمر هكذا : كل انسان ناطق ، ولا شيء من الناطق بجهاذ ، ينتج : لا شيء من الانسان بجهاذ . واذا ثبت أن هذا هو الحق ، فحينئذ يمتنع أن يحصل قياس آخر ، ينتج : أن كل انسان جهاذ . فثبت : أنه متى كانت الكبرى

كاذبة بالكلية ، امتنع كون تلك النتيجة صادقة . أما إذا كانت الصغرى كاذبة بالكلية ، لم يمتنع أن تكون النتيجة صادقة . مثاله : إذا قلنا : كل انسان فرس ، وكل فرس حيوان ، فهنا الصغرى كاذبة بالكل ، ولم يلزم منه كذب النتيجة . فثبت : أن الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية ، امتنع كون النتيجة صادقة . وان كانت الصغرى كاذبة بالكل ، لم يمتنع كون النتيجة صادقة . فثبت : أن قوة الكبرى أتم وأكمل .

المسألة الخامسة : سبق العلم بالمقدمتين على العلم بالنتيجة ، سبق بالذات لا بالزمان . وبرهانه : أن العلم بالمقدمتين ، مفاعلة تامة للعلم بالنتيجة . والعلة التامة لا تسبق المعلول الا بالذات .

المسألة السادسة : المختار عندى : أن العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة . ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بأمر ثالث .

ونذكر « الشيخ » فى جميع كتبه : أنه لابد من شىء آخر . قال فى « للشفاء » فى الفصل الذى يذكر فيه : أنه كيف يمكن تعلم الشىء : « ويحمل معا أن وجود هاتين المقدمتين فى النفس لا يكفى فى حصول العلم بالنتيجة ، بل لابد مع ذلك من تأليف مخصوص ، وأن تكون النفس مراعية لذلك التأليف ، معتبرة اياه ، قايسة بينه وبين المطلوب . وان لم يحصل هذا الاعتبار ، لم يحصل العلم بالنتيجة . مثاله : أن من يعلم أن هذه « بغلة » ويعلم أن كل « بغلة » عاقر ، فإذا لم يجمعهما معا فى المذهن خاطرين بالبال ، أمكن أن يظن مع ذلك أن فى بطن هذه البغلة جنينا . فثبت : أن مع العلم بالمقدمتين لابد من رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى »

هذا ما ذكره « الشيخ »

وأقول : الذى يدل على صحة قولنا : ان تأليف الصغرى مع الكبرى ، إما أن تكون ماهيته مغايرة لماهية الأصغر والأوسط والأكبر ولانتساب كل واحد منهما الى الآخر ، وإما أن لا يكون كذلك .

فان كان الأول فحينئذ يحصل بسبب انتساب ذلك المغاير الى تلك الأمور الثلاثة مقدمة ثلاثة ، وحينئذ يصير القياس القريب مركبا من مقدمات ثلاث . وايضا : فتأليف هذه المقدمة مع تلك المقدمات ، أمر مغاير لتلك الثلاث ، وحينئذ يحصل بسببه مقدمة رابعة ، ويكون الكلام فيه كما في الأول ، ويلزم التسلسل . وهو باطل . واما ان كان الحق هو الثاني . وهو أن تأليف الصغرى مع الكبرى ، ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلاثة ، فحينئذ لا يحصل منه تصور مغاير . فاذا لم يحصل التصور المغاير ، لم يحصل هناك شعور زائد .

اما قوله : « ان الانسان قد يعلم ان هذه « بغلة » وان كل « بغلة » عاقر ، لم يشك في أن هذه البغلة هل هي حامل أم لا ؟ » فجوابه : ان عند حصول احدى هاتين المقدمتين فقط ، يجوز حصول هذا الشك ، فاما عند حصولهما معا في الذهن ، فلا نسلم ان حصول هذا الشك ممكن .

قال الشيخ : « الشكل الأول لا ينتج الا ان تكون الصغرى موجبة ، والكبرى كلية »

التفسير : ههنا مسالتان :

المسألة الأولى : اعلم : انه اذا لم تكن الصغرى موجبة لم يندرج الأصغر تحت الأوسط ، فلا يكون الحكم المحكوم به على الأوسط متعديا الى الأصغر ، وان لم تكن الكبرى كلية احتمل ان يكون البعض الذي حمل موضوعا للأكبر ، غير البعض الذي جعل محمولا على الأصغر ، وحينئذ لا يلزم ثبوت الأكبر للأصغر . اما اذا كانت الصغرى موجبة ، دخل كل الأصغر أو بعضه ، تحت الأوسط . فاذا حكم على كل ذلك الأوسط بالأكبر ، تعدى الحكم منه الى الاصغر .

المسألة الثانية : قوله : « هذا الشكل لا ينتج الا أن تكون الصغرى موجبة » فيه بحث :

وذلك ان « الشيخ » بين في سائر كتبه : ان كل قضية يصدق سلبها

مع ايجابها ، لم يمتنع جمل سالبها صغرى فى هذا الشكل . وذلك فى
الممكنة الخاصة ، وفى الوجودية اللاضرورية ، وفى الوجودية اللادائمة .
وذلك لأن صدق السالب فى هذه القضايا ، يستلزم صدق الموجب فيها .
ومتى صدق الايجاب فقد انعقد القياس . ونزاع قوم فيه وقالوا : المنتج
هو الموجبة لا السالبة .

والانصاف : أنه ان أريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات ، فذاك هو
الموجبات لا للسوالب . وذلك لأن السوالب انما انتجت لأن صدقها مستلزم
صدق موجبها ، وعند حصول الايجاب يحصل اندراج الأصغر تحت الاوسط ،
فكانت السوالب منتجة لا بنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات . واما
ان أريد أنه يلزم من صدق هذه السوالب ، صدق النتيجة ، سواء كان
ذلك الانتاج ابتداء أو بواسطة ، فهذه السوالب منتجة .

قال الشيخ : « وتكون العبرة فى الكيفية — أعنى الايجاب
والسلب — وفى الجهة — أعنى الضرورة وغير الضرورة للكبرى — »
التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى : قوله : « العبرة فى الايجاب والسلب للكبرى »
فيه بحث :

وذلك لأن هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من ان النتيجة تتبع أخس
المقدمتين . وأيضا : فهذا الكلام انما يذكر لو أمكن فى الصغرى أن تكون
سالبة وموجبة أخرى . وكذلك الكبرى يمكن أن تكون سالبة تارة وموجبة
أخرى حتى يقال : العبرة فى الايجاب والسلب بالكبرى . لكنه ثبت
ان هذا الشكل يمتنع كون الصغرى فيه سالبة ، فكيف يليق به هذا
الكلام ؟

والجواب عنه : أنه ثبت بالدليل : أن الصغرى اذا كانت ممكنة
خاصة أو وجودية ، فانه يجوز كونها سالبة . ثم قام (٧) البرهان على أن

(٧) قال بالبرهان : ص

الصغرى السالبة الممكنة الخاصة ، مع الكبرى الموجبة الضرورية ، تنتج
موجبة ضرورية . ففى هذه الصورة كانت الصغرى سالبة والكبرى
مرجبة ، وكانت النتيجة تابعة للكبرى . فاستقام كلامه فى ان العبرة
فى السلب والايجاب للكبرى .

المسألة الثانية : قوله : « النتيجة تابعة للكبرى فى الجهة » فيه بحث :

وذلك لأنه فى أكثر كتبه استثنى من هذا الحكم صورتين :

المصورة الأولى : اذا كانت الصغرى ضرورية وكانت الكبرى دالة
على أن الحصول يدوم بدوام وصف الموضوع . فهنا النتيجة ضرورية .
قال : لأن الأكبر دائم بدوام الأوسط ، والأوسط ضرورى للصغير ،
فوجب كون الأكبر ضروريا للصغير . فكانت النتيجة هنا تابعة للصغرى :

وأما نحن فقلنا : الدائم أعم من الضرورى ، والأكبر الدائم للأوسط
الضرورى الأصغر لا نعلم منه الا أنه دائم للضرورى للشيء . وهذا
القدر لا يفيد الا الدوام ، فكانت النتيجة ههنا دائمة مخالفة للمقدمات .

المصورة الثانية : اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية .
فالنتيجة ههنا ممكنة خاصة تابعة للصغرى ، لأن الصغرى لما كانت
ممكنة حقيقية احتمال أن يكون الأصغر خاليا من الأوسط . والكبرى لما
كانت وجودية ، احتمال أن يكون حصول الأكبر للصغير مشروطا بحصول
الأوسط له . ولما لم يكن الأوسط حاصلا للصغير ، امتنع حصول الأكبر
له . فعلى هذا التقدير يكون الأصغر خاليا من الأكبر . أما بتقدير أن
لا يكون الأصغر خاليا من الأوسط — وان كان خاليا منه ، الا أن حصول
الأكبر للصغير غير مشروط بحصول الأوسط للصغير — فحينئذ يكون
الأكبر حاصلا للصغير . فثبت : أن كل واحد من الحصول وعدم الحصول
محتمل . والمتيقن هو مجرد الإمكان . فثبت : أن النتيجة فى هذا
الاختلاط ممكنة ، فتكون النتيجة تابعة للصغرى .

قال الشارح : هذا الكلام إنما يتم اذا كانت الصغرى ممكنة

خاصة . أما اذا كانت ممكنة عامة ، وكانت الكبرى وجودية لاجزئية ،
أو وجودية لا دائمة . فحينئذ تكون النتيجة ممكنة خاصة . وعلى هذا
التقدير تكون النتيجة مخالفة لكلتي المقدمتين في الجهة .

واعلم : أنا بينا في الكتب البسيطة : أن النتيجة قد تكون تابعة
للكبرى في الجهة ، وقد تكون تابعة للصغرى ، وقد تكون مخالفة لهما
في الجهة . وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر .

المسألة الثالثة : ان « الشيخ » ذكر الضروب الأربعة المنتجة في
الشكل الأول . وضبط القول فيه : أن يقال : المحصورات أربعة . فإذا
جعلنا كل واحد منها صغرى ، وضممنا الى كل واحد منها تلك الأربعة ،
حصل ستة عشر ضربا ، إلا أننا لما أوجبنا كون الصغرى موجبة ، سقطت
ثمانية ، وإذا أوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية ، سقطت أربعة أخرى .
وبقيت الضروب المنتجة أربعة :

فالضرب الأول من موجبتين كليتين ، ينتج موجبة كلية . مثاله : كل
ح ب . وكل ب أ فكل ج أ .

الضرب الثاني من كليتين ، والكبرى سالبة . ينتج : كليتين
سالبة . مثاله : كل ج ب ولا شيء من ب أ فلا شيء من ج أ .

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية . ينتج : جزئية
موجبة . مثاله : بعض ج ب وكل ب أ فبعض ج أ .

الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى .
ينتج : جزئية سالبة . مثاله : بعض ج ب ولا شيء من ب أ فبعض ج
ليس أ وتحقيق القول في هذا الباب : أنه لما ثبت اندراج كل آحاد الأصغر ،
أو اندراج بعض آحاده تحت الأوسط ، ثم ثبت أن كل ما ثبت له الأوسط ،
فانه محكوم عليه بايجاب الأكبر له ، أو بسلب الأكبر عنه ، لزم لا محالة
حصول ذلك الايجاب له ، أو ذلك السلب لكل آحاد الأصغر ، أو لبعض
آحاده . ومجموع ذلك : هو الضروب الأربعة المذكورة .

المسألة الرابعة : لقائل أن يقول : أظهر هذه الأتياسة هو الضرب
الأول ، وهو المنتج الكلى ، الموجب . لكن الأشكال وارد عليه من وجوه :

السؤال الأول : حق أن زيدا حيوان ، وحق أن الحيوان جنس مشترك فيه بين الأنواع ، فهذا ينتج : أن زيدا جنس . وهو كانهب .

السؤال الثاني : حق أن كل انسان ناطق . وحق أن كل ناطق انسان ، فهذا ينتج : أن كل انسان انسان . وهو باطل . لأن صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع . ولا مغايرة ههنا ، فكان هذا الحمل باطلا .

السؤال الثالث : هذا التركيب دل على أن الأكبر ثابت للأوسط ، وأن الأوسط ثابت للأصغر . وهذا القدر لا يقتضى كون الأكبر ثابتا للأصغر . لا ترى أن البطل ثابت للحركة ، والحركة ثابتة للجسم ، مع أنه ينتج كون البطل ثابتا للجسم . وأيضا : نهى أن الثابت للثابت للشئ ، ثابت لذلك الشئ ، إلا أن على هذا التقدير لا يكون مجرد الصغرى مع الكبرى قياسا تاما . بل إذا قلنا : كل ج ب وكل ب ا فبهذا القدر يحصل أن ج موصوف بالموصوف بالآلف .

ثم لابد من ذكر مقدمة أخرى . وهى : أن الموصوف بالموصوف بالشئ ، يجب أن يكون موصوفا بذلك الشئ ، وحينئذ يحصل أن الجيم موصوف بالآلف لكن المنطقيين اتفقوا على أنه لا حاجة البتة الى هذه المقدمة الثالثة . ومثال هذا الذى ذكرناه : أن المنطقيين اتفقوا على أن إذا قلنا مساوى لـ ب ، و ب مساوى لـ ج . فإن هذا لا ينتج : أن ا مساوى لـ ج بل ينتج : أن ا مساوى لمساوى ج ثم يقلل : ومساوى المساوى مساوى . فحينئذ يحصل أن الآلف مساوى لـ ج . ولما كان الآلف فى هذه الصورة كذلك ، وجب أن يكون فيما وقع البحث فيه أيضا كذلك .

السؤال الرابع : أن العلم بثبوت الأكبر لكل واحد من الموصوفات بالأوسط ، مشروط بالعلم بثبوت الأكبر لهذا . وكذلك الثانى ، وكذلك الثالث ، وهلم جرا فى جميع الجزئيات التى يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الأوسط . لأن العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من أحواد ذلك الكل .

ولذا ثبت هذا فنقول : هذا الأصغر هل هو من آحاد الأمور الداخلة تحت الأوسط أم لا ؟ فإن كان الأول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا : كل ما ثبت له الأوسط ، فانه حصل له الأكبر ، على العلم بثبوت الأكبر للأصغر . فلو استلفنا هذا العلم ، من العلم بثبوت الأكبر لكل ما دخل تحت الأوسط ، لزم الدور . وهو باطل . وان كان الحق هو الثانى — وهو ان الأصغر غير داخل تحت الاوسط — فحينئذ لا يلزم من الحكم بالأكبر على الاوسط ، ثبوت ذلك الحكم للأصغر .

المسؤال الخامس : المنتج لهذه النتيجة اما العلم باحدى المقدمتين ، أو العلم بهما . والأول باطل ، لأن العلم البديهي حاصل بأن احدى المقدمتين لا ينتج شيئا . والثانى أيضا باطل . لأن الذهن لا يقوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة . واذا كان الموجب هو مجموع العلمين ، ثم لا وجود لهذا المجموع ، فحينئذ ينتج حصول هذا الانتاج .

المسؤال السادس : تصور الأصغر مع الأوسط . هل يوجب حكم الذهن باثبات ذلك الأوسط لذلك الأصغر ، وكذا القول فى تصور الأوسط مع تصور الأكبر ، أو لا يوجب ؟ فان أوجب فعند حصول هذه التصورات الثلاثة ، يجزم الذهن باثبات الأكبر للأوسط ، وبإثبات الأوسط للأصغر . وذلك يوجب حزم الذهن باثبات الأكبر للأصغر ، وحينئذ لا يكون لهذا الانسان اختيار فى تحصيل العلم بهذه النتيجة ، بل يكون عليه بهذه النتيجة علما لمزوميا اضطراريا ، ولا يمكن أن يقول قائل : اختياره ليس فى اكتساب التصديقات ، بل فى اكتساب التصورات التى عليها تتفرع هذه التصديقات . لأننا بينا أن التصورات ليست كسبية . فاما ان قلنا : ان تصورات الأصغر مع تصور الأوسط ، لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك الأصغر ، وكذا القول فى الكبرى ، فحينئذ نحتاج فى (٨) اثبات تلك الصغرى الى قياس آخر . ويعود التقسيم الأول فيه . فاما أن يتسلسل . وهو محال .

(٨) الى : ص

أو ينتهى الى آخر ، يكون باستلزام اصغره لأوسطه ، واستلزام أوسطه
لأكبره استلزاما ضروريا . وحينئذ تكون تلك النتيجة ضرورية .
ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر ، وكانت كبراه أيضا
كذلك ، كانت النتيجة الثانية من القياس الثانى أيضا ضرورية للزوم .
وحينئذ يعود الأمر الى ان تصير النتائج كلها ضرورية خارجة عن القدرة
والاختيار .

السؤال السابع : قولنا : كل كذا كذا ، حكم على جميع جزئيات ذلك
الموضوع بذلك المحمول . والحكم على الشيء بشيء آخر ، مسبوق
بتصور المحكوم عليه . لكن جزئيات كل كلى أمور غير متناهية ، وقولنا :
كل كذا (هو) اشارة الى جميع تلك الجزئيات ، وعلى هذا : الحكم الكلى
لا يمكن الا بعد تصور أمور غير متناهية . لكن تصور أمور غير متناهية
على التفصيل محال . والموقوف على المحال محال ، فوجب أن يكون الحكم
الكلى محالا . وقد ثبت أنه لابد فى كل قياس من مقدمة كلية ، فوجب القول
بفساد كل قياس .

فان قالوا : يمكننا أن نحكم حكما كليا من غج أن نحتاج الى تقديم
العلم بما لا نهاية له . لانا اذا علمنا : أن الجسم يستلزم المؤلفين ، امكننا
حينئذ أن نعلم أن كل جسم مؤلف . ونقول حينئذ : يرجع حاصل هذا
التركيب الى أن ماهية الأصغر مستلزمة لماهية الأوسط ، وماهية الأوسط
مستلزمة لماهية الأكبر . الا ان على هذا التقدير لا يبقى الحد الأوسط
متكررا فى المقدمتين . وذلك اما ان لا ينتج أو أن ينتج ، لكن نوع آخر
من القياس سوى ما نحن فيه الآن . فهذا تمام القول فى السؤالات .

الجواب :

عن السؤال الأول : انك اذا قلت : زيد حيوان . فهذا
حق ، ثم اذا قلت : والحيوان جنس ، فاما أن تتركه على هذا الاهمال أو
تجعله كليا وتقول : وكل حيوان جنس . اما الأول فلا ينتج . لأن البهلة فى
قوة الجزئية ، والكبرى الجزئية لا تنتج فى هذا الشكل . والثانى باطل

لأن قول القائل : وكل حيوان جنس ، معناه : أن كل واحد مما يقال :
انه حيوان فهو جنس . وفساد ذلك معلوم بالضرورة .

وعن الثاني : انه لا ينتج : أن كل انسان انسان . وهذا وإن كان
من باب إيضاح الواضحات ، إلا أنه حق .

وعن الثالث : ان الشك الذى ذكرتم انها يتوجه لو كان المراد من
الكبرى أن الأوسط موصوف بالأكبر ، وليس الأمر كذلك ، بل المراد :
أن كل ما ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الأكبر ، ولما ذكرنا : أن الأصغر
ثبت له الأوسط ، فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقدمتين : ثبوت الأكبر
للأصغر بن غير حاجة الى ضم مقدمة أخرى إليها .

وعن الرابع : ان العقل لما حكم بأن المعنى الذى جعل الأوسط معه
أوسط ، مستلزم الأكبر . وحينئذ يمكننا أن نعلم أن كل ما ثبت له الأوسط ،
فانه ثبت له الأكبر ، ولا يتوقف حصول هذا العلم الكلى على تعرف أحوال
المجزيات أولا .

وعن الخامس : ان الذهن يقوى على استحضار العلم بالشيئين .
ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية ، لأن القضية معناها : حكم الذهن
بثبوت أمر لأمر ، ولولا حصول تصور ذينك الأمرين معا ، والا كان ذلك
الحكم متعذرا .

وعن السادس : ان علمنا بكوننا قادرين على التأمل والتفكر ،
علم ضرورى ، لا يقدر فيه التشكيك .

وعن السابع : انه يرجع حاصل هذا المقياس الى أن يقول : الأصغر
موصوف بالأوسط . ثم يقول : وكل ما كان موصوفا بالأوسط ، فانه
موصوف بالأكبر . وعلى هذا التقدير يكون الاوسط مكررا .

المسألة الخامسة : أفضل الاشكال هو الشكل الأول . ويدل عليه
وجهه :

الأول : ان هذا الشكل يعطى المحصورات الأربعة ، والثانى
لا يعطى الا السالبيين ، والثالث لا يعطى الا الجزئيتين .

الثاني : ان برهان اللم اشرف البراهين . ولا يعطى الا هذا الشكل
لأنك تقول : الأصفر حصلت له العملة الموجبة للأكبر ، وهذا البرهان
اللى ان كان فى الإيجاب الكلى لم يحصل الا من الشكل الأول ، لأن (٩)
الموجبة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل . وان كان فى السلب الكلى
مقد تمكن أيضا فى الشكل الثانى ، لكن لا على النظم الطبيعى ، لأن
الأصفر وان كان قد حصل عليه الأوسط — الذى هو العملة — الا ان
فى الكبرى ما جعل المعلول تابعا للعملة فى الوجود ، بل حرف فجعل
المعلول متبوعا والعملة تابعة . واما الشكل الثالث فلا تكون العملة قد
أوجدت فيه الحد الأصفر ، بل الحد الأصفر أوجد العملة . فثبت :
ان النظم الطبيعى فى هذا البرهان الأول الذى هو اشرف البراهين ،
لم يحصل الا فى الشكل الأول .

الوجه الثالث فى بيان شرف هذا الشكل : ان الحملية (١٠) اذا
كانت موجبة كلية فلو أمكن اثباتها لما أمكن الا بالشكل الأول .

الوجه الرابع : ان المتقدمين كانوا يشبتون نتائج الشكل الثانى
والثالث ، اما بعكس أو خلف أو افتراض . وكل ذلك لا يتم الا بالشكل
الأول .

الوجه الخامس : انه لا يتم قياس الا اذا حصلت فيه كلية موجبة .
والموجبة الكلية اذا لم تكن بديهية افتقر اثباتها الى الشكل الأول .
فكان الثانى والثالث مفتقرين الى الأول من هذا الاعتبار ، والأول غنى
منهما .

الوجه السادس : ان المعرفة التامة لا تحصل الا فى الكلى
الموجب . اما الجزئى فالعلم به غير تام . لأن قولك : بعض ج ب مجهول
منه انه أى بعض هو ؟ فاذا عيفته عرفته (١١) . فان كان مثلا ذلك البعض
هو د عاد الى الكلية ، فصار كل د ب . واما السالب فانه يعرف من الشئ
ما ليس هو . وهذا أمر خارجى وتعريفها به غير تام ، الا ان يشار فى

(٩) ولأن : ص . (١٠) قد تنطق الحملية فى الأصل .

(١١) عرفته وكان مثلا : ص

ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتى ، وحينئذ يصير تلك السالبة فى
قوة الموجبة . فثبت : أن المعرفة التامة لا تحصل إلا فى الكلى
الموجب . وذلك لا ينتج إلا الشكل الأول .
فثبت بهذه الدلائل : أن الشكل الأول ، افضل الأشكال .

قال الشيخ : « أما الشكل الثانى فشرط انتاجه أن تكون
الكبرى كلية ، وتختلف مقدمته بالسلب والایجاب (١٢) »
التفسير : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى : أما بيان أنه يجب أن تكون كبرى هذا الشكل كلية ،
فميسور فى الكتب . وأما بيان أنه يجب اختلاف مقدمتين بالسلب
والایجاب . ففيه اسرار لطيفة . ونقول : الاشتراك فى الإیجابات رفى
السلوب أمر مشترك فيه بين الأمور المتوافقة وبين الأمور المتباينة .
ولا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق .
فثبت : أنه لا بد من الاختلاف فى الكيف . ثم نقول : والاختلاف فى
المعرضيات المفارقة مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات ، فلا يمكن
الاستدلال به أيضا ، لا على التباين ولا على التوافق . فثبت : أنه لا بد
من الاختلاف فى الكيف . ويبقى الاختلاف فى اللوازم . والأعلى التباين
لأنه إذا كان الأوسط واجب الثبوت لأحد الجانبين ، وممتنع الثبوت
للجانب الآخر ، وجب حصول التباين من الجانبين . وإذا عرفت أن
التباين فى المعرضيات المفارقة لا يدل على شىء أصلا ، ثبت أنه لا قياس
فى هذا الباب من المكنيتين الخاصتين ، ولا من الوجوديتين اللازوريتين ،
ولا من الموجودتين اللادائميتين .

وليفضا : فلا قياس عن المطلقين المعامتين ، ولا عن المكنيتين المعامتين ،
لاحتمال أن يكون ذلك الاختلاف اختلافا فى المعرضيات ، لا فى اللوازم .
وأیضا : ان كانت احدى المقدمتين ضرورية ، والأخرى خالية عن

(١٢) « الشكل الثانى شريطته : أن تكون الكبرى كلية . ويختلفان
بالایجاب والسلب » : ع

الضرورة ، كانت النتيجة سالبة ضرورية . سواء كانتا موجبتين أو سالبتين أو احدهما موجبة والأخرى سالبة . وذلك لأن ثبوت الضروري للضروري أمر ضروري وسلبيها — وذلك عن غير الضروري — أيضا أمر ضروري . فهنا الاختلاف في الكيف حاصل في نفس الأمر ، فلا جرم كانت النتيجة هنا سالبة ضرورية .

المسألة الثانية : لما شرطنا كلية الكبرى ، سقطت من التركيبات الستة عشر ، ثمانية . ولما شرطنا اختلاف المقدمتين في الكيف ، سقطت من الثمانية الباقية أربعة . فبقيت الترائن المتتجة أربعة :

أولها : أن تكون الصغرى موجبة كلية ، والكبرى سالبة كلية .

وثانيها : بالعكس من ذلك . والنتيجة فيها سالبة كلية . والدليل عليه : أن الأوسط واجب الثبوت لأحد الطرفين ، وممتنع الثبوت مع الطرف الآخر ، وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين

وثالثها : موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

ورابعها : سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى . والنتيجة فيها سالبة جزئية . والدليل عليه : أن الأوسط له حال مع بعض أحد الطرفين وله نقيض تلك الحال مع تمام أحاد الطرف الآخر . فبين بعض أحد الطرفين وتتمام الدلوف الثاني منافاة ، فلا جرم (كان) صدق النتيجة سالبة جزئية .

وأما المتقدمون فانهم يبينون هذه الضروب بالعكس أو بالخلف أو بالافتراض . وتلك الطرق مشهورة في الكتب ، فلا حاجة بنا الى ذكرها .

وأقول : ان كان لا يمكن بيان نتائج الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة بالشكل الأول . اما بطريق العكس أو بطريق الخلف ، صار هذا الاشكلان عبثا محضا . لأن الشكل الأول لما كان كان وافيا باعطاء هذه للنتائج ، كان التمسك بالشكل الثاني والثالث ، ثم ردها الى الأول تطويلا للطرق من غير ضرورة اصلا . ومعلوم انه عبث محض . أما على الوجه

الذى ذكرناه كان مفيدا ، لأننا لما استخرجنا النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما هما ، من غير استعانة فى ذلك بالشكل الأول ، كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا . فثبت : أن الطريق الذى ذكرناه أولى مما ذكرناه .

وأما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا : كون صفراء موجبة ويكون احدى المقدمتين كلية . و (أما) ضروريه المنتجة مستة . لأننا لما شرطنا ايجاب الصفري ، فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية . ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كلية ، فقد سقط من الثمانية الزائدة اثنان ، بقيت الضروب المنتجة ستة . واعلم : أن حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد ، وهو أن الموضوع الواحد ، اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هناك ، وأما خارج ذلك الموضوع فالاتقاء وعده محمولان فلا جرم كان الحكم الجزئى لازما .

وإذا عرفت هذا فنقول : لكن الصفري موجبة كلية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وإن كانت سالبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة سالبة جزئية . وأما إذا كانت الصفري موجبة جزئية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وإن كانت سالبة كلية ، جزئية . والبرهان فى الكل : ما ذكرناه .

فهذا تمام الكلام فى بيان هذه الأشكال الثلاثة :

واعلم : أن « الشيخ » لم يذكر فى هذا الباب شيئا من مسائل المختلطات ، ونحن قد ذكرناها فى سائر الكتب ، ونبينا فى أثناء الكلام فى تقرير هذه الأشكال الثلاثة على دقائق كثيرة فيها ، إلا أننا (١٣) نذكر ههنا أصليين كبيرين فى علم المختلطات ، ونحيل بالتفصيل على منطق « الهدى » وعلى « الملخص »

فالأصل الأول : أن نقول : قد عرفنا أن الجهات إما الضرورة أو الامكان أو الدوام أو اللادوام أو ما يختلط من هذه الأقسام .

(١٣) أنا لم نذكر : ص

أما الضرورة . فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات ، مع كون الذات أزلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط أن لا تكون الذات أزلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات أزلية أم لا .

وأيضا : فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات ، بشرط أن لا يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات أم لا .

وأيضا : قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين .
فمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها في الضرورة : ثمانية .

وأما الامكان . فالمراد إما الامكان العام أو الخاص أو الأخص أو الاستقبالي وأقسام الخاص خمسة . لأن الممكن الخاص إما أن يكون دائم الثبوت ، أو دائم العدم ، أو راجح الوجود ، أو راجح العدم ، أو متساوي الطرفين .

ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية . فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان : ستة عشر .

أما بحسب الدوام ، واللا دوام . فنقول : الدائم إما أن يكون بحسب الذات أو بحسب الوصف . أما الدائم بحسب الذات فلما أن (يكون) دائما مع بيان كونه ضروريا ، أو مع بيان كونه غير ضروري ، أو (مع) بيان كونه دائما مع السكوت عن كونه ضروريا أو غير ضروري .

وأيضا : الدائم حسب الوصف إما أن يبين كونه دائما بحسب الذات ، أو يبين كونه غير دائم بحسب الذات ، أو يبين كونه دائما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائما بحسب الذات أم لا . فهذه ستة .

وايضاً : اللدائيم هو الحكم الذى يثبت بشرط اللدوام . وهذا اما أن يبين كونه ضرورياً فى ذلك الوقت ، أو كونه غير ضرورى ، أو يبين الدوام مع السكوت عن كونه ضرورياً ، أو غير ضرورى ، أو لا يبين شيئاً من ذلك . فهذه الثلاثة مع تلك الستة : تسعة .

وايضاً : المحمول الذى لا يدوم بدوام الذات للموضوع . اما ان يدوم بدوام وصف من الأوصاف القائمة بتلك الذات ، أو لا يكون كذلك ، أو يكون قد يبين كونه لا دائماً بدوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل . فهذه ثلاثة أخرى مع التسعة المذكورة اثنا عشر . وهذه الاثنا عشر مع تلك الستة عشر المذكورة : ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجودياً لا ضرورياً ، والاعتبار الثلاثون كونه مطلقاً عاماً .
فهذه اعتبارات فى الجهات .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : كل ج فهذا الموضوع يمكن أخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ، ثم اذا أخذت الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتبل أيضاً جمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين .، وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذا الاعتبار تسعمائة ، ثم اذا جعلنا واحدة من هذه القضايا المعودة صغرى ، احتبل ضم كل واحد من التسعمائة إليها على سبيل الكبرى ؛ وحينئذ يصير عدد انواع الأقيسة البسيطة والمركبة : ما يحصل من ضرب تسعمائة فى تسعمائة .

واعلم : أنه يمكن أن نزيد فى اعتبار الجهات بحسب وجوه أخرى كثيرة ، كما ذكرنا فى كتاب « الهدى » وحينئذ يزداد عدد انواع الأقيسة على المبلغ الذى ذكرناه زيادة عظيمة . فثبت : ان هذا البحث يجرى مجرى البحث عما لا نهاية له . وليس تخصيص بعض هذه الأنواع بالذكر وإهمال البقية أولى من العكس ، فلا جرم كان الأولى تركه والاكتفاء بهذه الأشكال البسيطة .

الأصل الثانى : ان القياس لا يتم الا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن أن يحكم فيها على سبيل الكلية ، فان الشيء اذا لم يكن ضرورياً ، لم يلزم من فرض عدمه محال . واذا كان الأمر كذلك ،

فحينئذ يتعذر على العقل أن يحكم به على سبيل الكلية فثبت : أن الأقيسة
النافعة هي الأقيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط .

فان قالوا : انا قد ركبنا الأقيسة النافعة من المقدمات الممكنة .
قلنا : ثبوت الامكان للممكن أمر ضرورى . وكان ذلك فى الحقيقة من
الأقيسة المركبة من المقدمات الضرورية .

قال الشيخ : « وقد يقتزن من المقدمة الشرطية المتصلة
قرائن على نمط هذه الأشكال ، فاجعل بدل الموضوع مقدما ، وبدل
المحول تاليا ، فان كان المشترك تاليا فى الصغرى ، مقدما فى الكبرى ،
فهو الشكل الأول وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثانى ، وان كان
مقدما فيهما معا فهو الشكل الثالث . والشرطية التى تتألف من اجتماع
طرفى المطلوب هي النتيجة » (١٤)

التفسير الشرائط المعتبرة فى الانتاج ههنا هي الشرائط المذكورة
فى الحملات ، ثم انه بعد هذا شرع (١٥) فى بيان المحصورات الأربع فى

(١٤) نص العبارة من عيون الحكمة : « واعلم : انه قد يقتزن
من الشرطيات المتصلة قرائن على نمط هذه الأشكال . فاجعل بدل
الموضوع مقدما ، وبدل المحول تاليا . فان كان المقدم فى أحدهما تاليا
فى الآخر ، فهو الشكل الأول . وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل
الثانى . وان كان مقدما فى كليهما فهو الشكل الثالث . والشرطية التى
تتألف من المقدم والتالى الطرفين هي النتيجة » (ص ٨ عيون الحكمة)
(١٥) « والكلية الموجبة فى المتصلات كقولنا : كلما كان ا ب
فيكون ح د . والكلية السالبة فيها كقولنا : ليس البتة اذا كان ا ب فيكون
ح د ، والجزئية الموجبة فيها كقولك : قد يكون اذا كان ا ب ف ح د ،
والجزئية السالبة كقولك : قد لا يكون اذا كان ا ب ف ح د ، أو ليس
كلما كان ا ب ف ح د . مثال الضرب الأول من الشكل الأول : كلما كان
ا ب ف ح د ، وكلما كان ح د ف ه ز — ينتج : كلما كان ا ب ف ه ز . —
ومثال الضرب الأول من الشكل الثانى : كلما كان ا ب ف ح د ، وليس
البتة اذا كان ه ز ف ح د — ينتج : ليس البتة اذا كان ا ب ف ه ز —

الشرطيات ، فقال : الكلية الموجبة . كقولك : كل ما كان أ ب و ف ج د
والكلية السالبة كقولك : ليس البتة إذا كان أ ب ف ج د والموجبة الجزئية .
كقولك : قد يكون إذا كان أ ب ف ج د والجزئية السالبة . كقولك : ليس
كلما كان أ ب ف ج د ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الأشكال الثلاثة . فذكر
من كل واحد من الأشكال الثلاثة ضربه الأول ، ثم بين كيفية جريان طريقة
الافتراض فيها . وكل ذلك ظاهر غنى عن التفسير والبيان .

وهنا بحث عقلى . ولنعين المضرب الأول من الشكل الأول من
هذه المقدمات . وهو قولنا : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار
موجود . وكلما كان النهار موجودا ، فالأعشى يبصر . ينتج كلما كانت
الشمس طالعة ، فالأعشى يبصر . فنقول : حاصل هذا القياس : أن
طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة
الأعشى مبصرا . ينتج : أن طلوع الشمس يستلزم صيرورة الأعشى
مبصرا ، فاذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه ، صار القياس حمليا .
فعلينا : أنه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطى وبين القياس الحلقى ، إلا فى
تغير الألفاظ والعبارات . ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية .

فان قالوا : انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذى
ذكرتم ، لم يكن الأوسط متكررا . لأننا اذا قلنا : طلوع الشمس يستلزم
وجود النهار ، فهنا المحمول وهو قولنا : يستلزم وجود النهار . ثم اذا

ويبين كذلك بالعكس . ومثال المضرب الأول من الشكل الثالث : كلما
كان ح د ف ا ب ، وكلما كان ح د ف ه ز — ينتج : قد يكون اذا كان
ا ب ف ه ز — ويبين بالعكس . — ثم عليك سائر التراكيب وامتحانها
والافتراض فيها كقولك : ليس كلما كان ح د ف ه ز ، ولكما كان ا ب
د ه ز — نقول ينتج : ليس كلما كان ح د ف ا ب — برهان ذلك : اما
نفس الوضع الذى يكون فيه ح د ولا يكون فيه ه ز وذلك عندما يكون
ح ط فيكون : ليس لبتة اذا كان ح ط ف ه ز وكلما كان ا ب ف ه ز ،
فليس لبتة اذا كان ح ط ف ا ب . ثم نقول : قد يكون كان ح د ف ح
ط ، وليس لبتة اذا كان ح ط ف ا ب — ينتج : ليس كلما كان ح
د ا ب » (نص عيون الحكمة)

قلنا : وجود النهار يستلزم كذا كذا . فالموضوع في هذه القضية : بعض ما كان محمولا في القضية الأولى . فلم يكن الأوسط متكررا ، بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من المقدمتين الشرطيتين . فانا اذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى في هذه القضية هو قولنا : النهار موجود . ثم اذا قلنا : كلما كان النهار موجودا ، كان كذا وكذا . فقد جعلنا تمام ما كان تاليا في الصغرى ، مقدما في الكبرى . فكان الأوسط ههنا متكررا بتمامه مكررا . فظهر الفرق العقلى بين هذين النوعين من التاليف والتركيب .

فنقول : لنا في الجواب عن هذا السؤال مقامان :

المقام الأول : انا اذا قلنا في الصغرى : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى هنا هو قولك : فالنهار موجود . بدليل : انك لو حذفت هذه الفاء ، وقلت : كلما كانت الشمس طالعة ، النهار موجود ، لم يكن الكلام مؤتلفا ولا مفيدا فائدة منتظمة . فثبت : ان هذه الفاء جزء من التالى .

هذا بحسب اللفظ . واما بحسب المعقول المحض ، فهو ان هذه المتضميا الشرطية انما يتألف القياس منها اذا كانت لازمية . وحينئذ يصير المعنى : كلما كانت الشمس طالعة ، فانه يلزم ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالى . فاذا قلت بعده : وكلما كان النهار موجودا ، فكذا وكذا . فتمام التالى في الصغرى ما صار مقدما في الكبرى . فثبت : ان ههنا الأوسط غير متكرر البتة .

المقام الثانى : هب ان قولنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، الا انا ببنا : ان عدم تكرار الأوسط لا يمنع من الانتاج ، بل بديهية العقل حاكمة بان التركيب الذى ذكرناه ينتج : ان طلوع الشمس ، يستلزم كون الأعشى مبصرا . واذا كان المقصود من هذا القياس ، ليس الا هذا المعنى . وهذا المعنى حاصل في التركيب الحلقى ، كان العدول عنه الى العبارة الأخرى ، بحثا لفظيا عاريا عن الفائدة . فثبت بها ذكرنا : ان هذه القياسات

الشرطية غير المقياسات الحملية ، وأنه لا فائدة في إيرادها بالذكر .

قال الشيخ « القياس الاستثنائي » الى آخر هذا الفصل (١٦)

التفسير : القياس الاستثنائي إما أن يكون من المتصلات أو

(١٦) نص الفصل هو :

« المقياسات الاستثنائية إما أن تكون من المتصلات ، وإما أن تكون من المنفصلات . فالذى من المتصلة فإما أن يكون الاستثناء بعين المقدم فينتج عين التالي : كقولك : إن كان هذا انسانا فهو حيوان ، لكنه انسان فهو حيوان ، ولا ينتج استثناء نقيض المقدم كقولك : لكنه ليس بانسان فلا يلزم منه أنه حيوان أو ليس بحيوان . فإن كان الاستثناء من التالي فإن استثنيت نقيض التالي أنتج نقيض المقدم ، كقولك : ولكن ليس بحيوان ، فينتج : فليس بانسان . وإما إذا استثنيت عين التالي لم يلزم أن ينتج شيئا كقولك : لكنه حيوان ، فليس يلزم أنه انسان أو ليس بانسان .

وإما من الشرطيات المنفصلة فإذا استثنيت عين واحد منها أنتج نقيض البواقي بحالها منفصلة إن كانت كثيرة ، أو نقيض الباقية بحالها . مثال الأول : هذا العدد إما زائد ، وإما ناقص ، وإما مساو . فإن استثنيت أنه ناقص أنتج : فليس بزائد ولا مساو ، أو ليس إما زائدا وإما مساويا . مثال الثانى : هذا العدد إما أن يكون زوجا ، وإما فردا ، لكنه فرد ، فليس بزوج . وإما إذا استثنيت نقيض واحد منها أنتج عين البواقي بحالها أو عين الواحد الباقى بحاله . مثاله : لكنه ليس بزائد ، فهو إما ناقص وإما مساو . وأيضا : لكنه ليس بفرد فهو زوج .

وإما أن كانت المنفصلات غير حقيقية — وهى التى تكون من مرجبات وسوالب ، أو سوالب كلها ، فلا ينتج الا استثناء النقيض — مثاله : إما أن يكون عبد الله فى البحر ، وإما أن لا يغرق ، لكنه يغرق ، فهو فى البحر ، لكنه ليس فى البحر ، فهو لا يغرق . وإذا قلت : لكنه فى البحر أو لا يغرق — ليس يلزم منه شيء . وكذلك : إما أن لا يكون زيد حيوانا ، وإما أن لا يكون زيد نباتا ، لكنه حيوان فليس بنبات ، لكنه نبات ، فليس بحيوان . ولا يلزم من قولك أنه ليس بحيوان أو ليس بنبات شيء — والمنفصلة الحقيقية هى التى يدخلها لفظة : « لا يخلو » (ص ٩ عيون الحكمة)

من المنفصلات . فان (١٧) كان من المتصلات ، فاستثناء عين المقدم ، ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ، ينتج نقيض المقدم ، تحقيقا للزوم . فانه متى حصل للزوم ، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن عدم اللازم عدم الملزوم . واما استثناء نقيض المقدم أو استثناء عين التالي ، فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم . وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم ، ولا من وجود الأعم وجود الأخص .

وأن (١٨) كان القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلات ، والمنفصلة اما أن تكون مانعة من الجمع والخلو معا — وهو المنفصلة الحقيقية — أو مانعة من الجمع فحسب ، أو مانعة من الخلو فحسب . وقبل الخوض في شرح نتيجة كل واحد من هذه الأقسام ، لابد من تحقيق القول فيها . فنقول : القضية الشرطية المنفصلة لابد وأن تكون مركبة من قضيتين .

أما أن تكون مركبة من القضية ومن نقيضها ، أو من القضية ومن اللازم المساوي لنقيضها . والحكم في هذين القسمين : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق والكذب معا .

وأما أن تكون مركبة من القضية وما هو أخص من نقيضها ، كتقولك هذا الشيء إما أن يكون حجرا وإما (أن يكون) شجرا . والحكم في هذا القسم : أنه يمتنع اجتماعها على الصدق ، لكنه لا يمتنع اجتماعها على الكذب . وإما أن تكون مركبة من القضية وما هو أعم من نقيضها . والحكم فيها : أنه يمتنع اجتماعها على الكذب ، والا لزم ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعها على الصدق ، لأن كل ما كان أعم من نقيض الشيء ، كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة .

ثم هذا القسم قد يكون مركبا من موجبة وسالبة . كقولنا : زيد إما أن يكون في البحر ، وإما أن لا يغرق . فان التقدير : إما أن يكون

(١٧) إما أن : ص . (١٨) وإما أن : ص .

فى البحر ، واما أن لا يكون . واذا لم يكن فى البحر ، وجب أن لا يفرق ، لأننا لا نعلم بالبحر كل ماء مفرق ، لكن قولنا : ليس فى البحر بهذا التقسيم ، أخص من قولنا : ليس يفرق . فاذا قلنا : زيد اما أن يكون فى البحر ، واما أن لا يفرق . فقد وضعنا فى مقابلة قولنا : زيد فى البحر ، ما هو أعم من نقيضه .

وأيضا : قد تكون هذه المنفصلة مركبة من سالتين . كقولك : هذا الشيء إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن لا يكون نباتا . والتقدير : إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن يكون حيوانا . فاذا كان حيوانا ، لزم أن لا يكون نباتا . فاذا قلنا : هذا الشيء إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن لا يكون نباتا ، كان حكمه ما ذكرنا .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : إما أن كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو معا . فهذه المنفصلة إما أن تكون ذات جزئين أو أكثر . فإن كان الأول كان استثناء وجود أيهما كان ، منتجا لنقيض الآخر ، واستثناء نقيض أيهما كان ، منتجا لعين الآخر . مثاله : هذا العدد إما زوج وإما فرد ، لكنه زوج فليس بفرد ، لكنه فرد فليس بزواج ، لكنه ليس بزواج ، فهو فرد ، لكنه ليس بفرد ، فهو زوج .

وإما الثانى — وهو أن تكون المنفصلة الحقيقية ذات أجزاء أكثر من اثنين — فهو مثل قولنا : هذا العدد إما زائد أو ناقص أو متساوى ، فاستثناء وجود أيهما كان ينتج نقيض البواقى . كقولك : لكنه زائد فليس بمساوى ولا ناقص . إما لو استثنيت نقيض واحد فيها ، أنتج : منفصلة مركبة من أجزاء البواقى ، كقولك : لكنه ليس بزائد ، ينتج : فهو إما مساوى أو ناقص .

وإما المنفصلة التى تمنع الجمع ولا تمنع الخلو . مثاله : قولنا : هذا الشيء إما شجر وإما حجر ، فهنا استثناء عين أيهما كان ، ينتج نقيض التالى . لأننا لما حكمنا بأن اجتماع هذه الأمور فى الشيء الواحد محال ، لزم من وجود أيهما كان عدم الثانى . وإما استثناء نقيض أيهما كان (فانه) لا ينتج شيئا ، لأننا بينا أنه يجوز ارتفاعهما بأمرهما ،

فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما على وجود الآخر ولا على عدمه .

وأما المنفصلة التي تمنع الظور ولا تمنع الجمع ، فهنا يلزم من استثناء نقيض أيهما كان وجود الآخر ، لأننا حكنا بأن ارتفاع الطرفين محال ، لزم من ارتفاع أحدهما الجزم بمحصل الآخر ، لأن عند ارتفاع أحد الطرفين لو ارتفع الطرف الثاني ، فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع . وذلك محال .

أما (أن) استثناء وجود أيهما كان ، لا ينتج شيئا . لأننا لمسا حكنا بأن اجتماعهما جائز ، لم يزم من وجود أحدهما لا وجود الآخر ولا عدمه . فلا جرم لا يمكن أن يستدل بوجود واحد منهما ، لا على الآخر ولا على وجوده .

قال الشيخ : « قياس الخلف هو أن نأخذ نقيض المطلوب ، ونضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج . فنتج شيئا ظاهرا الاحالة ، فنعلم أن سبب تلك الاحالة ليس تأليف القياس ، ولا المقدمة الصادقة ، بل سببها احالة نقيض المطلوب . فالن هو محال . فنقيضها حق »

التفسير : هنا كلام واضح معلوم . وتحقيقه : أن قياس الخلف : هو الاستدلال بامتناع لانم أحد النقيضين على امتناع ذلك النقيض . ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة نقيض الآخر ، وعلى صحة أحد الأمور الداخلة في ذلك النقيض . وأما صورة هذا القياس : فهي أن تأخذ نقيض المطلوب ، وتضيف إليه مقدمة صادقة وتركبها على صورة قياس منتج ، فنتج نتيجة ظاهرة الامتناع ، فيعلم أن سبب ذلك الامتناع ، ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة ، لأن الحق لا يستلزم الباطل . فنعلمنا : أن سبب لزوم ذلك المحال : هو نقيض المطلوب ، وذلك النقيض باطل ، فنقيض هذا النقيض — وهو المطلوب — حق .

وانما سمي هذا القياس بقياس الخلف لوجهين :

الأول : ان الخلف هو الردىء من القول . فلما لزم من هذا التركيب نتيجة باطلة ، لا جرم سمي خلفا .

الثاني : انك في هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه ، بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة . ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب ، فكان الانسان ذهب الى مطلوبه ، من خلفه لا من قدامه ■

قال الشيخ : « وان شئت اخذت نقيض الحال واضفته الى الحقة (١٩) فينتج المطلوب على الاستقامة »

التفسير : هذا العمل سمي رد الخلف الى المستقيم . ومثاله : انا ندعى ان قولنا : كل انسان حيوان حق . فنقول : ان كذب هذا صدق نقيضه وهو قولنا : ليس كل انسان بحيوان ، ونضم اليه مقدمة صادقة ، وهي قولنا : وكل ناطق حيوان ، ينتج من رابع الثانى : فليس كل انسان ناطق . وهذا محال . وهذا المحال انما يلزم من فرضنا انه ليس كل انسان حيوانا . فكان (٢٠) هذا باطلا ، فنقيضه حق . وهو قولنا : كل انسان حيوان .

واعلم : ان النتيجة الباطلة وهي قولنا : ليس كل انسان ناطقا ، ان اخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو قولنا : كل انسان ناطق . وضممنا اليه المقدمة الحقة وهي قولنا : وكل ناطق حيوان ، أنتج : ان كل انسان حيوان . على الاستقامة . وهو المطلوب الاول .

قال الشيخ : « الاستقراء هو ان ينتج حكما (٢١) على كلى لوجوده في جزئياته كلها أو بعضها كما تحكم ان كل حيوان يحرك (٢٢) فكه

(١٩) الحقة : ع
(٢١) حكما : ع
(٢٠) فكل : ص
(٢٢) يحرك عند المضغ فكه الأسفل : ع

الأسفل عند المضغ . وهذا لا يوثق به . فربما كان (٢٣) يوجد حيوان مخالفا لما رأيت ، كالتمساح »

التفسير : اعلم : أن الاستقراء ضد القياس . وذلك لأن الاستقراء هو أن نحكم على الكلى بحصول ذلك الحكم فى جزئياته . والقياس هو أن نحكم على الجزئى لحصول ذلك الحكم فى الكلى . وإذا عرفت هذا فنقول : الاستقراء على قسمين :

أحدهما : أن يحكم على الكلى لوجود ذلك الحكم فى جميع جزئياته .
والثانى : أن يحكم على الكلى بحصول ذلك فى بعض جزئياته .
والى هذين القسمين أشار الشيخ بقوله : « هو الحكم على كلى لوجوده فى جزئياته كلها أو بعضها »

أما القسم الأول : فذاك مثل ما اذا وقع الشك فى أن الناطق هل هو مائت أم لا ؟ فتصفحت جزئيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق ، بل من جهة قسمة أخرى كالماشى وغير الماشى ، ووجدت المائت ثابتا لجميع اجزاء الاستقراء . فحينئذ تحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء بأنه مائت ، ثم تنقل ذلك الى الناطق . فقبل كل ناطق حيوان . وكل حيوان اما ماشى أو غير ماشى ، وغير ماشى مائت . ينتج : فكل ناطق مائت . وهو انما يتأتى اذا كان الكلى قابلا لوجهين من القسمة الحاضرة .

وأما القسم الثانى : وهو الحكم على الكلى لوجوده فى بعض جزئياته . فهذا لا يفيد الا الظن ، لاحتمال أن يكون حال غير المذكور — وان كان نادرا — بخلاف حال المذكور .

قال الشيخ : « وأما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو موجود فى الشاهد (٢٤) »

(٢٣) كان الحيوان مخالفا : ع

(٢٤) التمثيل هو الحكم على غائب بما هو موجود فى مثال

الشاهد : ع

التفسير : كان أولى أن يقال : التمثيل هو الحكم على صورة
بمثل الحكم الثابت في صورة أخرى . ثم هذا يقع على وجوه أربعة :
فقارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد . كما يقال : انه تعالى عالم بالعلم
كما أن الواحد منا عالم بالعلم . والله تعالى موجود ، فيجب أن يكون
مختصا بحيز وجهة ، كما أن الواحد منا كذلك . وقارة يكون الحاقا للشاهد
بالغائب . كما يقال : لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الأشياء
لقدر على ايجاد كل الأشياء ، كما في حق الله تعالى ، وقارة يكون
الحاقا لغائب بغائب آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على انه تعالى
يريد بالارادة ، فوجب أن يكون عالما بالعلم . وقارة يكون الحاقا لشاهد
بشاهد آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على أن الواحد منا انما يكون
متحركا لأجل قيام الحركة به ، فوجب أن يكون انما كان مدركا لأجل
قيام الادراك به .

نثبت : أن التمثيل حاصل في هذه الصور الأربع . وكلام « الشيخ »
مشعر بأنه مخصوص برد الغائب الى الشاهد . ويمكن أيضا تصحيح
كلامه . وهو أن يقال : مراده من الغائب : المشكوك المختلف فيه . ومن
الشاهد : المعلوم المتفق عليه . وحيث أن يكون لنظرة متناولا للاقسام
الأربعة التي ذكرناها .

قال الشيخ : « وأوثقه (٢٥) ما يكون المشترك فيه علة
للحكم في الشاهد »

التفسير : ثم انه بين ضعيف من وجهين :

الأول : أن ذلك المشترك لعلته تكون علة لثبوت الحكم في الشاهد ،
من حيث انه شاهد ، وعلى هذا التقدير يمتنع أن يكون علة لثبوت الحكم
في الغائب .

(٢٥) وأوثقه ما يكون المتماثل به ، أو المشترك فيه علة للحكم في
الشاهد : ع .

الثاني : لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ، ويكون علة ذلك الحكم احد قسمي ذلك المشترك ، وحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا .

قياس الشيخ : « فان لم يكن هذان المانعان ، وصحح أن الحكم (معالي بفهمهم القدر المشترك (٢٦)) انقلب التمثيل برهانا »
التفسير : صدق « الشيخ » فيها قال . وذلك لأننا اذا قلنا : عالمة الواحد منا معللة بالعلم ، فوجب أن تكون عالمة الله تعالى أيضا كذلك . يقال : عالمة الواحد منا معللة بالعلم المحدث ، والعلم المحدث يمنع ثبوته في حق الله تعالى . أو يقال : العالمة قسمان : عالمة جائزة ، وعالمة واجبة . والعالمة الجائزة هي المعللة بالعلم ، أما عالمة الله تعالى فهي واجبة ، فلا يلزم تعليلها بالعلم .

وإذا عرفت هذا فنقول : أن توجه هذان السؤالان ، فقد سقط الاستدلال ، أما لو ثبت أن العالمة من حيث هي عالبة ، معللة بالعلم من حيث هو علم ، لا من حيث هي عالمة جائزة ، انقلب هذا التمثيل برهانا . لأننا نقول : عالمة الله تعالى عالمة ، وكل عالمة فهي معللة بالعلم . ينتج : أن عالمة الله تعالى معللة بالعلم .

قال الشيخ : « الضمير (٢٧) قياس يذكر صفراء فقط .
كقولهم : فلان يطوف بالليل فهو مختلط (٢٨) وحذف الكبرى اما للاستغناء
او للمغالطة »

(٢٦) لعله : ع

(٢٧) الضمير قياس تذكر فيه صفراء فقط . كقولهم : فلان يطوف ليلا . فهو اذن مختلط . وحذفت الكبرى اما للاستغناء به ، أو للمغالطة : ع
(٢٨) أي مختلط العقل ، مشعوز .

التفسير : أما الذى للاستغناء فكما يقال : انه يصح أن يعلم ذات الشيء مع الذهول عن كونه مؤثرا فى كذا ، فوجب أن تكون ذاته مغايرة لمؤثرته . فالنتج لهذه النتيجة فى الحقيقة : هو تلك المقدمة ، مع مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران . الا أن هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية ، لا جرم حذفناها لأجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها . وأما الذى يكون الفرض من الحذف ايقاع المغالطة ، فهو أنا اذا قلنا : فلان يطوف بالليل فهو مختلط ، كان ذلك موهما بصحة هذه النتيجة . أما لو صرحنا بالكبرى وقلنا : وكل من طاف بالليل فهو مختلط ، فهنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية . واذا وقف العقل على كذبها ، فحينئذ لا يبقى الظن بصحة تلك النتيجة ، فلا جرم وجب حذف الكبرى ههنا ، لينتقى الظن المتأكد .

الفصل الخامس

فى

أنولوطيقا الثانية

Analytica posteiora

قال الشيخ : « المقدمات التى منها تؤلف البراهين : هى المحسوسات . كقولنا : الشمس مضيئة ، والمجريات كقولنا : الشمس تشرق وتغرب ، والسقمونيا (١) تسهل الصفراء . والأوليات . كقولنا : الدال اعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . والمتواترات . كقولنا : ان مكة موجودة »

التفسير : اعلم : ان التصديقات لا يمكن أن تكون كلها كسبية ، وإلا لاقتصر كل تصديق الى تصديق آخر يسبقه ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . والموقوف على المحال محال . فكان يلزم أن لا يحصل شيء من التصديقات الكسبية . فثبت : أن القول بأن كل التصديقات كسبية ، يمنع من كون الشيء منها كسبيا . وما أدق ثبوته الى نفيه ، كان باطلا ، فكان القول بأن كل التصديقات كسبية باطلا . ولما ثبت هذا ظهر أن التصديقات بالآخرة تنتهى الى تصديقات غنية عن الاكتساب .

(١) السقمونيا : *Convolvulus Scammonia* وهو نبات له أغصان كبيرة مخرجها من أصل واحد طولها نحو من ثلاثة أذرع أو أربعة ، عليها رطوبة تدبق باليد و شيء من زغب وله زهر أبيض مستدير ثقيل الرائحة . وأفضل ما جلب من أنطاكية . ومتى أعطى منه أكثر من ثلثي درهم أسهل أسهالا غثيفا جدا . (راجع « مفردات » ابن البيطار ، ج ٣ ص ١٧ ص ٢٠)

فنفقول : انها اما أن تكون بأسرها مستفادة من العقل أو من الحس أو من مجموعهما .



أما الاستفادة من العقل المحض فهى الأوليات ، وذلك لأن كل قضية فلها موضوع ولها محمول . وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها ، كافيا فى جزم المذهب بإسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع أو سلبه عنه ، فتلك القضية هى المسماة بالأولية ، وانها سميها بهذا الاسم لأن العقل يحمل ذلك المحمول ابتداء وأولا على ذلك الموضوع ، من غير توسط شىء آخر ، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول .

أما القضية المكتسبة . فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد الأوسط ، ثم يحمل ذلك الحد الأوسط على الموضوع الذى هو الحد الأصغر ، وحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه ، وحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا أولا ، بل حملا ثانيا .

واذا عرفت هذا فنقول : ههنا سؤالات :

السؤال الأول : أن يقال : ان هذه القضية الأولية . ان كانت من لوازم العقل ، وجب أن لا ينفك العقل عن الشعور بها البتة ، وأن تكون هذه القضايا حاضرة فى الذهن خاطرة بالبال أبدا ، وان لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا أولية .

الجواب : انا لا نقول : ان غريزة العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقا ، حتى لا يلزنا ما ذكرتم . بل نقول : ان غريزة العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها فى العقل ، فاذا لم يحضر هذان التصوران فى غريزة العقل ، فقد فات شرط الإيجاب . فلا جرم يثبوت الأثر .

السؤال الثانى : هذهب « الشيخ » أن القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوى القضايا الأولية فى القوة والجزم . ثم انه فرق بين

الأوليات والمشهورات بطريق ، وبين الأوليات والوهميات بطريق آخر .
أما الفرق بين الأوليات والمشهورات . فقال : أنا نفرض أنفسنا كأننا
خلقنا الآن ، وما خالطنا أحدا ، وما شاهدنا شيئا ، وتدرنا زوال موجبات
الالف والمعادة عن أنفسنا ، ثم أنا نعرض في هذه الحالة على عقلنا :
أن الواحد نصف الاثنين ونعرض (٢) أيضا على عقلنا في هذه الحالة :
أن الكذب تبيح . فانا نجد عقلنا في هذه الحالة جازما بالأول ، ومتوقفا
في الثاني . فعلمنا : أن الجزم بأن الكذب تبيح ، ليس الا لأجل الالف
والمعادة .

قال : وأما الفرق بين الأوليات وبين الوهميات . فهو مثل
قواننا : كل موجود فهو في جهة . فهنا (٣) الوهم قد يساعد على
التصديق بما ينتج نقيض حكمه ، والعقل ليس كذلك ، فعلمنا : أن الوهم
كاذب . ومثاله (٤) أن نقول : كل ما حصل في حيز وجهة فلا بد وأن
يتميز يمينه عن يساره ، وفوقه عن تحته ، وكل ما كان كذلك فهو مركب ،
وكل مركب ممكن ، وكل ممكن فليس بواجب . فالوهم يساعد على هذه
المقدمات . ولا شك أنها تنتج : أن كل ما كان مختصا بالجهة ، فهو ليس
بواجب الوجود لذاته . فإذا حكم بعد ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، يجب
أن يكون مختصا بالجهة ، فهنا الوهم حكم بحكم وحكم أيضا بما يوجب
نقيض ذلك الحكم . فعلمنا : أنه كاذب . وأما حكم العقل فانه لا يكون
كذلك . فلا جرم . علمنا : أن حكمه صادق .

هذا غاية كلام « الشيخ » في تقرير هذين الفرقين .

وعندي : أن ذلك ضعيف جدا .

أما الفرق الأول : فبيان ضعفه : أن نقول : هل تدعى أن القضايا
قد تبلغ بسبب الالف والمعادة في القوة والشدة الى حد قوة الأوليات
أو لا تدعى ذلك ؟ فان لم تقل بذلك لم يكن بلا حاجة الى تقرير هذا
المفرق البتة ، وان ادعيت ذلك فنقول : أن هذا الفرق لا يزيل هذا
الاشتباه . وبيانه من وجوه :

(٣) فهو أن : ص

(٢) وعرضنا : ص

(٤) مثاله : ص

الأول : ان أقصى ما فى الباب : اما بفرض زوال الأخلاق والعادات عن أنفسنا الا (أن) فرض المخلو يوجب حصول ذلك المخلو ، فان قاسى القلب اذا فرض فى نفسه رحيما ، فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض . فاذا سلمت أن حصول الالف والمعادة مما يوجب قياس (هـ) الأوليات بغيرها ، ثم انا اذا بينا أن فرض زوال الالف والمعادة لا يوجب روالها ، فحينئذ نقول : انا وان فرضنا زوال الالف والمعادة وسائر الأمور الخارجة ، فلملها مازالت بل بقيت . وعلى تقدير البقاء فالموجب للتهمة باق عند هذا الفرض ، فوجب أن لا تزول هذه التهمة .

الثانى : هب أن فرض المزوال يوجب حصول الزوال ، لكنه ربما حصل فى النفس أخلاق كثيرة ، ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها ، واذا لم يكن له شعور بحصولها ، امتنع عليه أن يفرض ازالتها عن نفسه . ومع قيام هذا الاحتمال ، كان بقاء سبب هذا الغلط قائما على سبيل الاحتمال ، فوجب أن لا تزول التهمة .

الثالث : ان العلم بأن هذا الطريق الذى ذكرتم يوجب الفرق بين الأوليات وبين المشهورات ، يحتل أن يكون من باب القضايا الحقة ، ويحتل أيضا أن يكون من باب المشهورات فيفتقر امتياز هذا الطريق الذى ذكرتم عن المشهورات الى طريق آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الرابع : ان (٦) هذا الطريق الذى ذكرتم فى الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة ، بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق . فالقول بأن البديهيات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق ، توقيف للحكم بصحة البديهيات على النظريات . لكن النظريات موقوفة على البديهيات . فيلزم الدور ، ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار .

(٦) أيضا : ان : ص

(٥) القياس : ص

الخامس : انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة
 فى قوة البديهيات ، ولا جزئية منها . وذلك لأن قولنا : الظلم قبيح .
 ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخلا بمصالح العالم — فلا جرم يبعد فيه
 طمع من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفساد — فهذا المعنى
 حق لا شك فيه . وصحته معلومة فى بدائه العقول ، الا أن القبيح
 بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه فى حق الاله المتعالى . عن النفع والضر .
 واذا كان المراد من كونه قبيحا أمرا سوى ذلك ، فذلك المعنى غير متصور ،
 فضلا عن أن يكون مصدقا به ، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا
 جازما . فعلمنا : أن كلامهم فى تقرير هذا الفرق مختل .

واما الفرق الذى ذكره « الشيخ » بين الأوليات والوهبيات .
 فنقول : ان اعترفت بأن هذه الوهبيات لا تبلغ فى القوة مبلغ البديهيات ،
 فحينئذ لا حاجة الى هذا الفرق . وان ادعيت المساواة فى القوة .
 فنقول : هذا باطل ويتعذر أن يكون الأمر كذلك . فالفرق الذى ذكرتم
 باطل . أما المقام الأول : وهو أن ذلك باطل : فنقول : الذى يدل على
 بطلانه : أنا اذا عرضنا على قولنا ان الموجود اما أن يكون متحيزا أو
 حالا فى المتحيز أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز ، وجدنا العقل قاطعا
 بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم
 الثالث جاريا مجرى جزئه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم ، بل لا نجد
 العقل جازما بامتناعه البتة . فثبت : أن هذه المقدمة ما بلغت مبلغ
 البديهيات فى القوة .

واما بتقدير أن يكون الأمر كذلك . فان الفرق الذى ذكره باطل .
وتقريره من وجوه :

الأول : أن نقول : انه انما حكم بفساد حكم الوهم ، بأن الوهم
 حكم بأن كل موجود فى الجهة . لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم
 مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم . فعلى هذا التقدير ، فانا نعلم أن حكم
 العقل صحيح . اذا علمنا أنه لم يحكم مما ينتج نقيض ذلك الحكم . الا أن

هذا العلم انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التى لا نهاية لها ، وعلمنا أن العقل لم يحكم فى شىء منها بحكم يوجب نقيض حكمه فى هذه الصورة . فعلى هذا ، العلم بصحة حكم العقل فى القضية المعينة ، يلزم أن يؤول على علمه بأحكام القضايا التى لا نهاية لها ، وعلى العلم بأن شىئا منها لا يوجب نقيض هذا الحكم . الا أن هذا الشرط متعذر التحصيل ، فوجب أن يبقى المشروط مشكوكا . وذلك يوجب المدح فى البديهيات ، واشتباهاها بالقضايا الباطلة .

الثانى : هو أننا نجد من أنفسنا جزما قاطعا فى بعض القضايا . ثم انكم زعمتم أن هذا الجزم تارة يكون من قوة أخرى مسماة بالوهم . الا (أن) الفرق بين العقل والوهم ليس معلوما بالبديهية . بل أقصى ما فى الباب : أن يكون معلوما بالاستدلال الدقيق . فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على صحة النظريات ، لكانت (٧) صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات . ويلزم الدور . وهو باطل .

الثالث : فى المدح فى هذا الفرق كسائر الوجوه المذكورة فى الفرق الأول .

فثبت بما ذكرنا : أن هذه الفروق ضعيفة . وأما لو سلمنا حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات ، لزمنا القول بالسفسطة لزوما لاخلاص عنه .

المسألة الثالث : ذكر « الشيخ » فى بيان الأوليات مثالين . وهما قولنا : الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . واعلم : أن المقدمة الأولى حقا عندى : هى قولنا : النفس والاشئ لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فأما قولنا : الكل أعظم من الجزء ، فهو فرع على تلك المقدمة . وذلك لأننا نقول : أن كان الكل مساويا للجزء ، فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت فى نفس الأمر ، وحينئذ يصدق على ذلك الجزء : كونه موجودا معدوما معا . وهو محال .

وأما قوله : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فكذلك .
لأن الأشياء اذا كانت مساوية لشيء واحد ، كانت حقيقة تلك الأشياء ،
وحقيقة ذلك الشيء الواحد : واحدة . ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية
لم تكن حقيقة لها واحدة . وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء وحقيقة ذلك الشيء
الواحد (أن تكون) واحدة ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن
حقيقتها واحدة . وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء أن تكون حقيقتها واحدة ،
وأن لا تكون حقيقتها واحدة . فيلزم الجمع بين الوجود والعدم . وإذا
ثبت هذا فنقول : جزم العقل بهاتين القضيتين انها كان بواسطة تلك
القضية الأخرى ، فلم تكن هاتان القضيتان من الأوليات . وهذا كله من
القضايا المستفادة من العقل .

وأما الاستفادة من الحس . فهى المحسوسات وهى كقولنا :
الشمس مضيئة ، والنار حارة . وفيه سؤالات :

السؤال الأول : ان الحواس كثيرة الأغلاط . فان البصر قد يدرك
المتحرك ساكنا ، والساكن متحركا . فان الجالس فى السفينة قد يتخيل
السفينة واقفة والشط متحركا ، مع أنه بالعكس . وقد يرى الكبير صغير
او الصغير كبيرا ، واذا كان الأمر كذلك ، احتيج فى تمييز صوابها عن
خطئها الى حاكم آخر يحكم عليها . وحينئذ لا يكون الحس حاكما أولا ،
بل الحاكم الأول هو العقل .

السؤال الثانى : ان الحس لا يعطى الحكم الكلى بل الجزئى والحكم الجزئى
لا ينتفع به لا فى الحدود ولا فى البراهين . فانه لا حد للفاسدات ،
ولا برهان على الفاسدات . اللهم الا أن يقال : الاحساس بالجزئيات يعد
النفوس لقبول صورة كلية من المفارقات ، الا أن تلك الصورة الكلية تكون
عقلية لا حسية . فظهر بهذا أن قول « الشيخ » فى مثال المحسوسات :
انها كقولنا : الشمس مضيئة والنار حارة ، ليس كما ينبغي . وذلك لأن
قولنا : الشمس مضيئة ، قضية كلية . والحس لا يدرك الكليات . فلما
قولنا : هذه الشمس مضيئة ، فهى محسوسة . وكذلك الكلام فى قولنا :
النار حارة .

السؤال الثالث : ان الحس انما يحس الحاضر الموجود . فاما ان ذلك الشيء يمتنع أن يكون خلافه ، فذلك غير محسوس . وما لم يحصل اعتقاد أنه يمتنع أن يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فانه لا ينتفع به في البراهين التي لا يطلب منها الا الجزم .

السؤال الرابع : ان الحس لا تعلق له الا بالضوء ، فاما الشعور بأن جرم الشمس موصوف بذلك الضوء ، فذلك غير محسوس البتة . لأن انصاف الشيء بغيره ، اما أن يكون أمرا نسبيا لا وجود له في الخارج ، أو ان كان موجودا لكنه ليس من المبررات . فثبت بما ذكرناه : أن هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض ، بل حصولها ليس الا من العقل . والحس جار في هذا الباب مجرى الخادم والآلة .

وأما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل . فهي نوعان :
النوع الأول : المجربات . وذلك لأننا اذا رأينا أن الشيء دائر مع غيره وجود أو عدا ، حكمنا بكون أحدهما علة للآخر . كقولنا :
 السقونيا يسهل الصفراء . وفيه سؤالات :

السؤال الأول : ان الشيء كما يدور مع علته المؤثرة فيه وجودا أو عدا ، فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة ، والخاصة المساوية له ، ولشروط تأثيرها في المعلول . مع أن شيئا من ذلك ليس بعلة .

السؤال الثاني : كما أن المعلول يدور مع العلة وجودا أو عدا ، فالعلة أيضا تدور مع المعلوم المساوي لها وجودا أو عدا . فالدوران مشترك بين الجانبين ، والعلة غير مشترك فيها بين الجانبين . والعجب من هؤلاء الأماض أنهم حين حاولوا (٨) بيان أن التمثيل لا يفيد العلم بالعلية ، ذكروا أن التجربة تفيد اليقين مع انه لا معنى للتجربة . الا الطرد والعكس . وهذا من المعجائب .

(٨) حين حاولوا : بيان أن التمثيل لا يفيد العلم بالعامية ، ثم انهم ذكروا ان ... الخ : ص

السؤال الثالث : ان الانسان فى بلاد الزنج لا يكون الا أسود . فلو فرضنا انسانا ما يرى الا بلاد الزنج ، ولم يسمح بوجود سائر البلاد . فهل له أن يحكم بأن كل انسان أسود ؟ ولما لم يجز ذلك ، علما فساد هذا الاعتبار .

السؤال الرابع : ان هذه القضايا التجريبية لا تثبت صحتها الا بعد مقدمات كثيرة . مثل : أن يقال : هذا الجسم الحادث لابد له من سبب . وذلك السبب اما أن يكون نفس ذلك الجسم أو أمرا حالا فيه ، أو أمرا هو محله ، أو أمرا مباينا عنه . ولا جائز أن يكون المؤثر نفس الجسم ، ولا ما يكون محلا له ، ولا ما يكون مباينا عنه . ثم انه لا يمكن ابطال استناد هذا الأثر الى الأمر المباين ، الا اذا علمت أن اله العالم موجب بالذات ، لا فاعل مختار ، لأن بتقدير كونه فاعلا بالاختيار ، فلعله أخرى (هى) عاقته وطرده سنته ، بايجاد ذلك الأثر عقيب ذلك السبب من غير أن يكون لذلك السبب فيه تأثير . فثبت : أنه لا يمكن اثبات تلك المؤثرية الا بعد هذه المقدمات .

ثم يقال : المؤثر يمتنع انفكاكه عن الأثر ، ويمتنع أن يوجد فى ذلك المحل ما يمنعه من التأثير .

ثم انه بعد ظهور هذه المقدمة ، نعلم أن ذلك الأثر ، انها صدر عن ذلك المؤثر . فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجريبية موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة ، فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادئ الغنية عن الحجة والبرهان ؟

السؤال الخامس : وهو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجريبية . ان كان غنيا عن البرهان ، كان ذلك من الأوليات ، فلم يمكن جعلها قسما آخر سوى الأوليات ، وافترق الى برهان آخر ، فحينئذ لا يمكن جعلها من المبادئ .



النوع الثانى من القضايا المستفادة من مجهوع العقل والحس : الحسبيات :

قال الشيخ : « ومثاله : ما تشاهد من اختلاف نور القمر بسبب
قربه وبعده من الشمس . وذلك يفيد الحدس بأن ذلك النور مستفاد من
الشمس »

التفسير : هذا أيضا فى غاية الضعف . وبيانه من وجوه :
الأول : ان حاصل هذا المعنى ليس الا الطرد والعكس . وقد
عرفت أنه لا يفيد الظن ، فضلا عن اليقين .

الثانى : ان المعلم بأنه لما اختلفت أشكال نور القمر بسبب القرب
والبعد من الشمس ، وجب أن يكون نوره مستفادا من الشمس ، فان
كان غنيا عن البرهان كان ذلك من البديهيات ، فلا يمكن جعله قسما آخر .
وان كان محتاجا الى البرهان . فكيف يمكن جعله من أوائل البرهان ؟

الثالث : قال « ابن الهيثم المصرى » : « ان هذا القدر لا يدل البتة
على أن نور القمر مستفاد من الشمس ، لاحتمال أن يكون أحد نصفي
كرة القمر مضيئا بالطبع ، ونصفه الثانى يكون مظلما بالطبع . ثم ان
كرة القمر تستدير على مركز نفسه حركة مشابهة لحركة فلكه . وعند
الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا بالتمام ، ونصفه المضيء الى فوق بالتمام .
وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضيء ، مقابلا لنا ، بسبب استدارة
تلك الكرة على مركز نفسها . وكلما ازداد بعده عن الشمس ، ازداد نصفه
المضيء ظهورا لنا . فاذا صار مقابلا للشمس ، صار نصفه المضيء بتمامه ،
مقابلا لنا . ومع قيام هذا الاحتمال ، لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة
والنقصان — بحسب قوته وبعده من الشمس — أن يكون نوره مستفادا
من الشمس »

ثم قال : « الدليل المعتمد فى هذا الباب : زوال النور عن وجه القمر
عند الخسوف » وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق .

فان قال قائل : جرم القمر بسيط ، فيمتنع أن يكون أحد وجهيه مضيئا والآخر مظلما . فنقول : لا نسلم أنه بسيط . وما الدليل عليه ؟ فان الدليل الذى ذكرتموه فى بساطة الاجرام الكلية لا يجرى الا فى الفلك الأقصى فقط .

سألنا : أنه بسيط . الا أنه لا يمتنع مما ذكرناه . والدليل عليه : الحق الذى يري فى وجه القمر . ثم هب أن كل ذلك صحيح ، الا أن مجرد اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعدة من الشمس لا يدل على أن نوره مستفاد من الشمس ، الا مع هذه المقدمة . وعلى هذا التقدير فان هذه القضية تكون قضية مفترقة الى البرهان الحقيق الغامض ، فكيف يمكن جعلها من مبادئ البرهان ؟

النوع الثالث من المقدمات التى قيل : انها من الجادى : مقدمات قياساتها معها . وهذا النوع كان يجب أن يذكر فى القضايا المستفادة من العقل المحض .

قال « الشيخ » : وهذا مثل علمنا بأن الأربعة زوج . فان هذه المقدمة يظن أنها بديهية وليست كذلك ، بل هذه (٩) المقدمة انها تعلم بواسطة الحد الأوسط ، الا أن ذلك الأوسط لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه ، فلا جرم كان العلم به حاضرا أبدا . وتقريره : أنا نعلم أن كل أربعة فانها تنقسم لقسمين متساويين ، ونعلم أن كل ما كان كذلك فهو زوج ، فنحن انما علمنا أن الأربعة زوج بواسطة علمنا بأنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .

ولقائل ان يقول : هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الأربعة زوجا أمرا مغايرا لكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، حتى يقال : العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، أوجب العلم بكونها زوجا . أما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام

(٩) فى هذه : ص

بقسمين متساويين ، فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، هو نفس العلم بكونها زوجا . وحينئذ يبطل هذا الكلام فان قالوا : الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين ، بل عن كيفية أخرى مخصوصة لازمة لهذه الحال . فنقول : فاذا كان المراد من الزوجية ، ما ذكرتم ، فلا نسلم أن هذه الحالة متصورة ، فضلا عن أن يكون مصدقا بها ، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا بديها . فاننا لا نعقل من الزوجية الا مجرد أنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .

النوع الرابع من المقدمات التي قيل : انها من المبادئ : المتواترات .
وهي كقولنا : ان « مكة » موجودة . واعلم : ان « الشيخ » لم يستقصى في شيء من كتبه الكلام في حقيقة الخبر المتواتر .

قال الشارح : للمتواتر شرطان :

أحدهما : أن يكون المخبرون قد أخبروا عن وجود أمر محسوس .
مثل أن يقولوا : رأينا محمدا . وسمعنا منه ادعاء النبوة . أما لو أخبروا عن أمر محسوس ، لم يفد هذا الأخبار العلم . وذلك لأن ذلك الأمر ان كان معلوم الصحة في بديهة العقل ، كانت صحته معلومة من بديهة العقل ، لا من ذلك الخبر ، وان لم يكن معلوم الصحة في بديهة العقل ، لم يفد ذلك الأخبار علما . فان أهل المشرق والمغرب . لو اتفقوا على الأخبار عن حدوث العالم ، لم يحصل العلم بذلك الا بالدليل .

والشرط الثاني : بلوغ المخبرين في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب . واعلم : أنه ليس لتلك الكثرة حد معين . وذلك أن كل عدد يفرض . فان العقل يحكم بأنه لما جاز الكذب على ذلك العدد بنقصان واحد ، كذلك يجوز الكذب على ذلك العدد . وأنه لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته .

واذا عرفت هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم ، بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد .

وهذا الشرطان كافيان فى حصوله ، اذا قال المخبرون : نحن شاهدين ذلك . فلما ان قالوا : نحن سمعنا أقوالا آخرين أخبروا أنهم سمعوا أقوالا آخرين أنهم أخبروا : أنهم شاهدوا ذلك الأمر المحسوس . وذلك مثل أخبار أهل عصرنا عن وجود موسى وعيسى ومحمد — عليهم السلام — فهنا لابد من شرط ثالث وهو ان نعلم أنه (هل) كان حال كل واحد من طبقات المخبرين فى الكثرة وامتناع الموافقة على الكذب ، مثل حال هؤلاء الحاضرين ؟

فهذا جملة الكلام فى ضبط شرائط التواتر .

ولنأخذ الآن يقول : السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : ان خبر التواتر يدل على أنه كان قد حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشيء المخبر عنه . فالأخبار يدل على وجود ذلك الاحساس ، وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس ، فالتواتر دليل الدليل . فكان جعل التواترات قسما واتما فى مقابلة المحسوسات خطأ .

السؤال الثانى : انا بينا أن التواتر لا يفيد العلم بوجود المحسوسات . وأنت تعلم أن المحسوسات أشخاص فاسدة ، وتعلم أنه لا حد للكائنات الفاسدات ، ولا برهان عليها . فكان دخول التواترات فى صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة .

السؤال الثالث : انه لا نزاع فى أنه لا يمتنع اقدام كل واحد من أهل التواتر على الكذب . ولا نزاع فى أن اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز اقدام غيره على الكذب . فاذا كان الجواز قائما فى حق كل واحد واحد ، وثبت أن الاجتماع غير مانع من ذلك ، وجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ، كما كان حاصل حال الانفراد . وذلك يفيد القطع بأنه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب . ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التام .

السؤال الرابع : انه إما أن يقال : حصل فى الوجود عدد مخصوص
يمنتع أطباقهم على الكذب ، أو يقال : ليس الأمر كذلك . **والأول :** باطل
لأنه لا عدد بعينه إلا وحال ذلك العدد نقصان واحد ، أو اثنين (ونقصان
واحد أو اثنين) مساوى لحاله فى جواز الاقدام على الكذب . **والثانى :**
يوجب القبح فى التواتر . وذلك لأنه اذا لم يكن شىء من الأعداد
المعيّنة ، له صلاحية ايجاب هذا العلم ، فحينئذ لا ندرى أن هذا الاعتقاد
الذى حصل فى القلب أهو ظن قوى أو علم يقينى ؟ وحينئذ لا يد فى عليه
تعويل .

السؤال الخامس : هب أن أهل التواتر اذا قالوا : شاهدنا
الشيء الفلانى أو سمعنا الكلام الفلانى ، فانه يفيد العلم بهصوله .
إما اذا قالوا : رأينا أقواما أخبروا أنهم رأوا أقواما آخرين أخبروا انهم
شاهدوا الشيء الفلانى كإخبارنا عن لأشخاص الماضية فى القرون
الخالية . فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا ؟ وذلك لأن هذا الخبر
لا يفيد اليقين ، إلا (اذا) علمنا أن طبقات المخبرين فى كل عصر وزمان كان
بالغا فى الكثرة الى حد يمنتع اتفاقهم على الكذب . لكن علمنا بأن المخبرين
كانوا كذلك ، علم بصفة من صفاتهم ، وبحال من أحوالهم . والعلم بصفة
الشيء مشروط بالعلم بذاته . فلما جهلنا ذوات أولئك الماضين ، فكيف
يمكننا أن نعلم أنهم بالغين فى الكثرة الى حيث يمنتع اتفاقهم على الكذب .
واذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم . ومعلوم أن أخبار
هؤلاء الحاضرين مفرعة على أخبار أولئك الماضين . ماذا وقع الشك فى
الأصل ، فكيف يبقى اليقين فى الفرع ؟

السؤال السادس : هب أن التواتر يفيد العلم إلا أنا توافقنا على
انه ما لم تحصل هذه الشرائط المذكورة ، لم يكن التواتر مفيدا للعلم .
واعتبار هذه الشرائط لا سبيل اليه إلا بمحض العقل ، فلولا (١٠) أن

(١٠) المؤلف يشير الى القضية المشهورة فى علم الكلام وهى هل
العقل أصل النقل ، أم النقل أصل العقل . وقد تحدثنا فيها فى مقدمة
الكتاب .

العقل يراعى هذه الشرائط ، والا لما حصل العلم . فمخرج حاصل الأمر الى أن العقل استعان بحس السمع فى سماع ذلك الخبر ، واستعان بحسن البصر فى أن رأى تلك الكرة العظيمة فى عدد أولئك المخبرين . ثم اعتبر مقدمات أخرى عقلية مضانة الى هذا المسوع وهذا المبصر ، ثم استنتج العلم من مجوع هذه الأمور . وحيث يظهر أن الحاكم بذلك الحكم هو العقل . فان بديهية العقل حكمت بأن صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا الخبر عنه ، عن مثل هؤلاء المخبرين مع كثرتهم ، يتمتع . الا اذا كانوا صادقين ، وكان الحاكم بذلك هو بديهية العقل .

ويرجع حاصل الكلام الى أن هذه المقدمة مقدمة بديهية أولية واذا كان هذا قسما من أقسام الأوليات البديهيات ، امتنع أن يقال : ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات .

فهذا هو الكلام الملخص فى تقرير هذه المبادئ . والله اعلم . ورجع حاصل كلامنا الى أن مبدأ المبادئ ليس الا المقدمات البديهية . والله اعلم .

واعلم : أن ههنا مقدمات قد يغلب على بعض المطابع العامة انها قسوية جلية وهى فى الحقيقة باطلة ، فيجب التنبيه عليها . وهى سوالات صعبة على القوادر :

المقدمة الأولى : ان من ادعى أمرا من الأمور ، فربما قيل له : اذكر له مثالا . فان عجز عن ذكر المثال ظنوا أنه باطل . ومثاله : انه تعالى ليس فى الحيز والجهة . فربما قيل له : انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات ، فكان القول به باطلا . واعلم : أن هذا الكلام باطل . لأن كون الشئ حقا فى نفسه لا يتوقف على أن يحصل له نظير ، والآن لم أن يتوقف كل واحد من النظيرين على الآخر ، ويلزم الدور . وهو محال . فثبت : أن حصول الشئ فى نفسه لا يتوقف على حصول نظير . واذا كان كذلك ، لم يلزم من عدم النظير قدح فى حصوله .

المقدمة الثانية : قولهم : صحة الحكم على الشيء ، تقتضى صحته على مثله . لأن المثلين حكمهما حكم واحد . وهذا أيضا ضعيف . لأن المثلين لابد وأن يكون أحدهما مخالفا لصاحبه فى نفسه وبشخصه ، والا لزم أن يكون أحد المثلين عين الآخر . وذلك محال . وإذا ثبت هذا فلعل هذا الشخص قيد عنى ، والقيد العدمى لا مدخل له فى التأثير .

المقدمة الثالثة : انهم اذا أرادوا نفى العدد أصلا وانبات عدد لا نهاية له قالوا : ليس عدد أولى من عدد . فاما أن لا يوجد العدد أصلا ، أو يوجد عدد لا نهاية له . ثم تارة يقولون : لكنه يمتنع وجود عدد غير متناه ، فوجب أن لا يوجد العدد أصلا . وأخرى يقولون : لكنه وجد العدد ، فوجب أن يوجد عدد غير متناه .

مثال الأول : قولهم : لو كان الاله أكثر من واحد ، لم يكن عدد أولى من عدد . فيلزم أن يحصل فى الوجود اما آلهة لا نهاية لها — وهو محال — واما أن لا يوجد الا اله واحد — وهو المطلوب — .

ومثال الثانى : أن يقال : ليس تعلق علم الله ببعض المعلومات أولى من تعلقه بالثانى . فاما أن لا يتعلق بشيء من المعلومات . فهو باطل . لما ثبت أنه تعالى عالم بمخلوقاته ، واما يتعلق بالكل — وهو المطلوب — .

واعلم : أن هذه المقدمة ضعيفة . لأن قول القائل : ليس عندى أولى من عدد . أن كان المراد منه : عدم هذه الأولوية فى الذهن . فهذا مسلم ، الا أن هذا لا يفيد الا توقف الذهن وبلد العقل ، وأن أريد به عدم هذه الأولوية فى نفس الأمر فهذا ممنوع . ولابد من الدلالة عليه .

المقدمة الرابعة : انه ربما يشتبه على بعضهم الامكان الذهنى بالامكان الخارجى . ومثاله : أن الانسان اذا سمع فى أول الأمر أن العالم قديم أو حادث ، وقف ذهنه ههنا قبل الدليل . وقال : يجوز أن يكون قديما ، وأن يكون حادثا . فهذا التجويز تجويز ذهنى عقلى ، أما فى الخارج فهذا الجواز مفقود . لأنه اما أن يجب أن يكون قديما أو حادثا .

وأما الجواز الخارجى فهو كقولنا : هذا الجسم يجوز أن يبقى فى مكانه ، ويجوز أن ينتقل عنه . فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جواز خارجى ، بمعنى : أن العقل قاطع بأنه لا امتناع فى وجود هذه الحالة ، ولا امتناع فى عدمها . فثبت : أن الجواز بالمعنى الأول مغاير للجواز بالمعنى الثانى ، فيجب على العاقل أن يتنبه لهذا الفرق .

المقدمة الخامسة : ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجوب المتأخر عن الوجود . فإنا إذا حكمنا على شىء بأنه ممكن فى وجوده وعدمه . فربما قيل : ادعاء هذا الامكان محال . لأن هذا الشىء إما أن يكون موجودا أو معدوما . فإن كان موجودا فوجوده ينافى عدمه ، فوجب أن ينافى إمكان عدمه ، لأنه حال كونه موجودا يمتنع أن يكون معدوما . فكيف يعقل أنه فى هذه الحالة يمكن أن يكون معدوما ؟ وأما أن كان معدوما . فعدمه ينافى وجوده ، فوجب أن ينافى إمكان وجوده . وإذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود وعن العدم ، وكان كل واحد منهما منافيا لحصول إمكان الآخر ، لا جرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالامكان .

والجواب عنه : أن هذا مغالطة . وذلك لأن الوجوب وجوبان : وجوب متقدم على الوجود ، ووجوب متأخر عن الوجود . أما الوجوب المتقدم على الوجود ، فهو أن تكون الماهية مقتضية للوجود ، فتكون ماهيته مقتضية لوجوده . حالة تقدمه على وجوده . وهذه الحالة مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود ، وأما الوجوب المتأخر فهو أن الشىء إذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه ومانعا من عدمه ، وامتناع العدم عبارة عن الوجوب . وهذا الوجوب متفرع على الوجوب ومتوقف عليه . فثبت : أن الوجوب الأول متقدم على الوجود ، وأن الوجوب الثانى متأخر عن الوجود .

وإذا عرفت هذا فنقول : هذان الوجوبان غير متلازمين ، لأنه لا يبعد أن تكون حقيقة الشىء من حيث أنها هى ، قابلة للوجود

والعدم ، الا أنها متى وجدت كان وجودها مانعا من العدم . وإذا ثبت هذا فنقول : انا ادعينا نفى الوجوب بالمعنى الأول ، وأنتم أثبتتم الوجوب بالمعنى الثانى . ولا منافاة بين الأمرين .

فهذه دقائق متى قننه الانسان لها ، سهل عليه الخلاص من كثير من الأغلاط . والله اعلم .

وليكن هنا آخر كلامنا الملخص ، فى تقرير المقدمات التى هى المبادئ .

قيل الشيخ : « واحق البراهين باسم البرهان : ما كان الحد الأوسط سببا لوجود الأكبر فى الأصغر . كقولنا : هذه الخشبة تعلق بها النار ، وكل خشبة تعلق بها النار ، فهى محترقة ، فهذه الخشبة محترقة . والذي يعكس هذا يسمى دليلا »

التفسير : العلم بثبوت الأوسط للأصغر يوجب حصول العلم بثبوت الأكبر للأصغر . فالبرهان لا يكون برهانا ، الا اذا كان كذلك . ثم ان هذا على قسمين :

أحدهما : ان يقال : كما ان ثبوت الأوسط للأصغر فى الذهن ، أوجب ثبوت الأكبر للأصغر فى الذهن . فكذلك ثبوت الأوسط للأصغر فى نفس الأمر ، هو الموجب لثبوت الأكبر للأصغر فى نفس الأمر . والثانى : ما لا يكون كذلك .

أما القسم الأول : فهو أكمل البراهين ، لأن على هذا التقدير (تكون) العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية . ومثاله : ما ذكره « الشيخ » فان الأصغر هو الخشبة ، والأوسط هو مهاسة النار ، والأكبر هو الاحتراق ، فحصول هذا الأوسط لهذا الأصغر هو العلة لحصول الاحتراق — الذى هو الأكبر — للخشبة — التى هى الأصغر — .

ثم ههنا حقيقة : وهى أنه فرق بين أن يقال : الأوسط علة لحصول الأكبر فى نفسه ، وبين أن يقال : الأوسط علة لحصول الأكبر فى الأصغر . فانا لو فرضنا أن الأوسط يكون معلولا لوجود الأكبر ، إلا أنه يكون علة لحصول ذلك الأكبر الذى هو علة فى الأصغر . فههنا البرهان يكون برهان اللم . لأجل أن الأوسط وان كان معلولا لوجود الأكبر . إلا أنه علة لحصول ذلك الأكبر فى الأصغر .

وأما القسم الثانى : وهو أن لا يكون الأوسط علة لحصول الأكبر فى الأصغر فهذا هو المسمى ببرهان الآن . كتولنا : هذه الخشبة محترقة ، وكل محترق فقد مسته النار . فان كونه محترقا ، ليس علة لنعلق النار به ، بل معلولا له .

وإذا عرفت هذين القسمين فنقول : **القسم الأول أقوى من القسم الثانى . وبيان هذه القوة من وجهين :**

الأول : ان برهان اللم حصل فيه كون الأوسط ، علة لحصول الأكبر فى الأصغر فى الذهن وفى الخارج معا . وأما برهان الآن (فقد) حصلت فيه هذه العلة فى الذهن لا فى الخارج ، فلا جرم كان برهان اللم أقوى .

الثانى : ان دلالة العلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلة .

قال الشيخ : « البرهان فى العلوم انها يتألف من مقدمات ذاتية المحمولات أى محمولاتها أمور مقومة لموضوعاتها كالحىوان للانسان او خاصية لها أو لجنسها من غير أن يعم (جنسها) كالاستقامة للخط والمساواة له . والكبريات فى البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثانى »

التفسير : اتفقوا على أن اجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمطالب ، والمبادئ . والمراد من المبادئ : المقدمات التى بها يبرهن على

خصة المطلوب . واتفقوا : على أن محاولات المقدمات البرهانية ، يجب أن تكون ذاتية ، إلا أنه يجب عليك أن تعرف أن الذاتى له تفسيران : أحدهما : أن يكون جزءا من الماهية — وهو المراد من قولنا : الذاتى هو المقوم — والثانى : المحمول الخارج عن الماهية ، الذى يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ، ولا بسبب أمر أخص منه . أما الذى يعرض للشيء بسبب أمر أعم منه . فكقولنا : الحيوان متحرك ، فإن الحيوان انما استعد لقبول صفة المتحركة ، لا لأنه حيوان بل لأنه جسم وكونه جسما أعم من كونه حيوانا . وأما الذى يعرض للشيء بسبب أمر أخص منه . فكقولنا : الحيوان ضاحك ، فإن الحيوان انما استعد لقبول الضحك ، لا لأنه حيوان ، بل لأنه انسان . وكونه انسانا أخص من كونه حيوانا . وإذا عرفت هذا فنقول : المحمول الخارجى الذى يعرض للماهية بسبب أمر أعم منه أو بسبب أمر أخص منه ، فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا . وأما المحمول الخارجى الذى يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ولا بسبب أمر أخص منه ، فهذا نسميه بالعرض الذاتى .

واعلم : أنه فرق بين أن يقال : هذا المحمول أعم من هذا الموضوع ، وبين أن يقال : هذا المحمول عرض لهذا الموضوع ، بسبب أمر أعم من هذا الموضوع . فالشرط فى كون العرض ذاتيا للموضوع : أن لا يكون غرضه لذلك الموضوع بسبب أمر أعم من ذلك الموضوع . فاما أن كان ذلك العرض أعم من ذلك الموضوع ، فذلك مما لا بأس به .

وإذا عرفت هذا فنقول : محمول المطلوب البرهانى لا يجوز أن يكون ذاتيا — بمعنى الذاتى المقوم — لأن محمول المطلوب البرهانى لابد وأن يكون مشكوك الثبوت لموضوعه والمحمول الذى يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه . فثبت : أن محمول المطلوب البرهانى لا يمكن أن يكون ذاتيا — بمعنى الذاتى المقوم — بل يجب أن يكون ذاتيا — بالتفسير الثانى — ثم نقول : وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته إلا بمقدمات ، ولا يمكن أن يكون محمول كلتي المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم . وذلك لأنه اذا كان الأكبر مقوما للاوسط ، وكان الاوسط

مقوماً للاصفر ، كان الأكبر مقوماً بالاصفر . ومقوم المقوم : مقوم ،
 فيلزم أن يكون الأكبر مقوماً للاصفر ، فيلزم أن يكون محمول المطلوب
 البرهاني : مقوماً لموضوعه . وقد قلنا : أن ذلك محال . ولما بطل هذا
 القسم بقي القسمان الباقيان . وهو أن يكون المحمول في كلتي المقدمتين
 ذاتياً بالمعنى الثاني ، أو يكون المحمول في إحدى المقدمتين ذاتياً بمعنى
 المفهوم . وفي الثانية ذاتياً بالمعنى الثاني ، حتى يندفع المحذور المذكور .

بقي ههنا بحث آخر يتعلق بلفظ الكتاب . وهو أن « الشيخ »
 قال : « والكبريات في البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثاني »

ولما قلنا أن يقول : ما السبب في أن يخص « الشيخ » هذه الأكبرية
 بالأكبرى دون الصغرى ؟ والجواب : أنا بينا فيما تقدم : أن أقوى
 مقدمتي القياس هي الكبرى . فلو فرضنا أن يكون الأكبر مقوماً للأوسط
 — وقد فرضنا كون الأوسط عرضاً ذاتياً للاصفر — فبهنا أن كان ثبوت
 ذلك الأوسط لذلك الاصفر بينا ، كان العلم بثبوت ذلك الأكبر لذلك
 الاصفر بينا . وحينئذ يصير القياس لغواً . وإن كان ثبوت ذلك الأوسط
 لذلك الاصفر غير بين ، فحينئذ يكون المحتاج إلى إثباته بالقياس هو
 إثبات ذلك الأوسط لذلك الاصفر ، وحينئذ يصير هذا الأوسط أكبر ،
 ويصير الأكبر الأول لغواً . فعلينا : أنه متى كان الأكبر مقوماً للأوسط ،
 وكان الأوسط عرضاً ذاتياً ، كان هذا القياس كاللغو .

وأما إذا كان الأكبر عرضاً ذاتياً للأوسط ، وكان الأوسط مقوماً
 للاصفر ، فبهنا المعلوم بالبديهة أضعف مقدمتي القياس . وذلك لا يجب
 صيرورة النتيجة معلومة . فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس منتفعا به .
 فظهر : أنه متى كان محمول إحدى مقدمتي القياس عرضاً ذاتياً ، فإن
 الأولى أن يكون هذا المعنى في الكبرى لا في الصغرى .

قال الشيخ : « لكل علم برهاني شيء هو موضوعه .
 كالمقدار للهندسة . ومبادئ له مقدمات أو حدود . وما كان من المبادئ
 غير بين بنفسه (فانه يجب أن) يبين في علم آخر . ومسائل هي المطلوبات .
 (وربما صارت المطلوبات) مقدمات لمطلوبات آخر »

التفسير : هذا الكلام فيه تشوش قليل ، إلا أن الغرض منه معلوم
 وذلك لأننا قد ذكرنا : أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ،
 والمبادئ والمطالب .

أما الموضوع . فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية .
 وقد علمت : أن العرض الذاتي ما هو ؟ ومثاله : المقدار للهندسة . فان
 المقصود من علم الهندسة : البحث عن الأعراض الذاتية للمقدار .

وأما المبادئ . فهي المقدمات التي بها يمكن إقامة البرهان على
 المطالب . وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة ، فانه لا يمكن إثبات
 المطلوبات بها . وتلك المقدمات لا يمكن تسليتها إلا بعد تصور موضوعاتها
 ومحولاتها ، ولا تحصل تصوراتها إلا بذكر حدودها فالمبادئ هي
 هذان القسمان :

أحدهما : الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم ، ولماهية موضوع
 المقدمات ولماهية محولاتها (١١)
 والثاني : تلك المقدمات .

فهذا هو المراد من قوله : « ومبادئه مقدمات أو حدود » وتقرير
 الكلام : ومبادئ للعلم . وهي إما مقدمات ، أو حدود معرفة لماهيات
 مفردات تلك المقدمات وأما قوله : « وما كان من المبادئ غير بين بنفسه ،
 فبين في علم آخر » فاعلم : أن غرض « الشيخ » منه : إجراء الكلام
 على سبيل الأغلب ، فاما على العموم الحقيقي فليس بصواب . وذلك

(١١) محولها : ص

لأن المبادئ إما أن تكون مبادئ لجميع مسائل ذلك العلم ، وإما أن تكون مبادئ لبعض مسائل ذلك العلم . فأما الذى يكون مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فإن لم يكن بينا بذاته فلا بد من تبينه . ولا يمكن أن يبين فى ذلك العلم ، لأننا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فلو فرضناه مع ذلك مسألة من مسائل ذلك العلم ، لزم كون الشيء الواحد مبدأ لنفسه . وذلك محال . فلم يبق الا أن يبين فى علم آخر . ثم ذلك العلم الآخر ، إما أن يكون علما لا يمكن اثباته الا بهذا العلم ، او لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا وقع الدور ، لأننا لما فرضنا هذا المبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، وفرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر . فلو فرضنا ذلك العلم مبدأ لاثبات هذا المبدأ ، افتقر كل واحد منهما الى الآخر ، فلزم الدور . وهو محال . فثبت : أنه لا يمكن بيان مبدأ هذا العلم الا فى علم آخر يكون ذلك العلم غنيا فى ثبوته عن هذا العلم . ويكون حينئذ ذلك العلم أعلى فى رتبة المعلوماتية من هذا العلم . فأما ان كان ذلك المبدأ مبدأ لا لجميع مسائل ذلك العلم ، بل لبعض مسائله . فهنا لا يمتنع اثبات هذا المبدأ فى ذلك العلم بعينه ، بشرط أن لا يدور . وذلك هو أن يكون لهذا العلم مبدأ آخر يفي ببعض مسائله . ثم ان ذلك البعض من مسائله (ما) يفي باثبات هذا المبدأ ، ثم ان هذا المبدأ يفي باثبات مسائل أخرى غير الأولى . وبهذا الطريق يمكن اثبات شيء من مبادئ علم فى ذلك العلم نفسه .

وأما قوله : « ومسائل هي المطلوبات »

فأقول (١٢) : لما ذكرنا أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمبادئ والمطالب .

فـ « الشيخ » (لما) ذكر بعض أحوال الموضوعات والمبادئ أرفهه (١٣) بهذا الكلام . وهو كلام فى المطالب — وهى المسائل — وذكر : أن تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات أخرى . والأمر

(١٣) وأرفهه : ص

(١٢) قال المفسر فأقول : ص

كما قاله ، لأننا إذا ركبنا قياسا على انتاج مقدمة ، فإذا حصلت تلك النتيجة ، فربما جعلناها مقدمة فى انتاج مطلوب آخر .

ثم ههنا بحث . وهو أنه لا شك أن القضية التى تكون نتيجة لقياس ، فقد يمكن فى الأكثر جعلها مقدمة لقياس آخر . إلا أنه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة فى قياس آخر ؟ فان الامكان ان كان من اللوازم ، فحينئذ تكون النتائج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية . ولا شك أن المنتج علة النتيجة بالذات ، والعلة متميزة به عن المعلول بالذات ، فان حصل ههنا علة ومعلولات مترتبة بالذات لا أول لها ولا آخر لها . وذلك محال .

ويمكن أن يقال : لها أوائل — وهى البديهيات — لكن لا آخر لها . والبرهان انما قام على أنه يجب أن تكون للعلة والمعلولات علة أولى ، ليس قبلها شئ . ولم (١٤) يقم على أنه يجب أن يكون معها معلول آخر ليس بعده شئ . والله أعلم .

قال الشيخ : « المطلب بهل ؟ يتعرف حال (١٥) الوجود او العدم ؟ والمطلب بها ؟ يتعرف حال شرح الاسم . فان كان الشئ موجودا ، فيطلب بالحقيقة حده أو رسمه . والحد من اجناس وفصول ، والرسم من اجناس وخواص . والمطلب بكيف (١٦) ؟ يطلب حاله ، وبإلأى ؟ يطلب خاصيته التى يتميز بها ، وبلم ؟ علة »

التفسير : ذكر « الشيخ » فى سبائر كتبه : أن المطالب كثيرة الا أن أصولها أربعة : اثنان للتصور ، واثنان آخران للتصديق .
فاما اللذان للتصور : فهو قولنا « ما » وقولنا « أى » أما مطلب « ما » فتارة يطلب به شرح الاسم ، وتارة يطلب به شرح الحقيقة . أما مطلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ولا يفهم معناه ، فانه يقول :

(١٤) أما ما لم يقم على : ص
(١٥) حال : ع
(١٦) بالكيف : ع

ما هو ؟ ومراده : أن يفسر له ما هو المراد من ذلك اللفظ ؟ وأما طلب الحقيقة فهو كما إذا علم مثلا أن الملك (١٧) شيء موجود في نفسه . فيقول : ما هو (١٨) ؟ ومراده : أنه يذكر على التفصيل مجوع أجزاء ماهيته . ثم أن « الشيخ » ذكر في هذا المقام أن طلب الحقيقة إما أن يكون بالحد أو بالرسم . وذلك لأن تعريف الحقيقة إما أن يكون بالأجزاء المفومة لها ، وإما أن يكون بالأمور الخارجة عنها ، وإما أن يكون بها يتركب من القسمين .

أما التعريف بأجزاء الماهية . فإما أن يكون تعريفها بمجموع أجزائها — وهو الحد التام — أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص — وهو الحد الناقص — وأما التعريف بالأمور الخارجة — فهو الرسم الناقص — وأما التعريف بها يتركب من القسمين — فهو الرسم التام — . وأما مطلب أى . فالمراد منه : طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه في أمر من الأمور . كما إذا قيل : أى حيوان هو ؟ فإن المراد منه : أن يبين له : ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الأشياء المشاركة له في كونه حيوانا . فلهذا المطلبان معدان نحو التصور .

أما المطلبان المعدان نحو التصديق .

فأحدهما : مطلب هل . وهو على قسمين .

أحدهما : هل الشيء في نفسه موجود أو معدوم ؟ وهذا يسمى بالهل البسيط .

والثاني : هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية ؟ وهذا هو الهل المركب .

واعلم : أن المطالبة لشرح الاسم متقدمة على هل ، فإن الشيء ما لم يتصور معناه ، لا يمكن أن يقال : هل هو موجود أو معدوم ؟ والمطالبة للحقيقة والماهية متأخرة عن الهل البسيط ، لأن الشيء ما لم

(١٧) الملك : ص

(١٨) ما هو مراده أنه : ص

يعلم انه موجود ، استحال أن يقال : ما حقيقته ؟ وما ماهيته ؟ فان
المعوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة .

وأما مطلب لم ؟ فهو أيضا على وجهين : وذلك لأنه إما أن يطلب
به لية الحكم الذهني ، أو لية العرفي نفسه . مثال الأول : لم قلت :
ان الأمر كذا ؟ فهنا إذا ذكر المسئول ما يدل على ثبوته كفاء . ومثال
الثاني : أن يقال : لم كان الأمر في نفسه كذلك ؟ فهنا ما لم يذكر
للسبب المؤثر فيه في نفس الأمر ، فانه لا يخرج عن العهدة .

ثم قال « الشيخ » في سائر كتبه : « وهنا مطالب أخرى سوى
هذه الأربعة . وهي قولنا : أين ؟ ومتى ؟ وكيف ؟ وكم » (وهي) (١٩)
في الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب . وأما في هذا الكتاب ، فانه
ذكر مع هذه الأربعة مطلباً خامساً ، وهو مطلب كيف ؟ وترك البواقي .
فان كان انما ترك البواقي لأنها في الحقيقة داخلة تحت مطلب هل
المركب ، ومطلب كيف أيضاً كذلك ، فلم ذكره ؟ وان كان انما ذكر
مطلب كيف ، لأنه في الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل ، فلم ترك
مطلب كم وأين ومتى ؟ فاما ذكر هذا المطلب وترك البواقي ، فالنسب فيه
غير معلوم .

الفصل السادس

فى

طوبيق

Topica

وهو القياس الجدلى .

قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة »
الى آخر الفصل (١)

قال المفسر : اعلم : أن هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

فى

تقسيم القياس الى الأقسام الخمسة ، وهى

البرهان والجبل والمغالطة والخطابة والشعر

من الناس من قرر هذا الحصر ، فقال :

(١) « والقياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة التى يراها الجمهور وأرباب الصفائح ، فربما كانت أولية وربما كانت غير أولية تحتاج ان تبين . وربما لم تكن صادقة وانها تدخل فى الجدل لا من حيث هى صادقة أو كاذبة ، وأولية وغير أولية ، بل من حيث هى مشهورة كقولهم : المكذب قبيح . فاما المسائل من الجدلين فله ان يستعمل المقدمات المسلبة من المجيب وان لم تكن مشهورة . والمشهورات التى ليست بأولية ولم يتم عليها برهان من جملة الصادقة فيها فانها تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب الثمرن والاعتقاد ، حتى لو توهم الانسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا وشكك نفسه فيها أمكنه أن يشك ، ولا يشك فى الأوليات »
(نص عيون الحكمة)

القياس اما أن يكون مركبا من مقدمات واجبة الثبوت — وهو البرهان — أو من مقدمات أكثرية الثبوت — وهو الجدل — أو من مقدمات متساوية الثبوت — وهو الخطابة — أو من مقدمات أقلية الثبوت — وهو المغالطة — أو من مقدمات ممتعة الثبوت — وهو الشعر —

و « الشيخ » زيف هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه :

الأول : ان القياس المركب (مركب) من المشهورات أو من المسلمات . ولا شك انه جدلى . ثم ليس من شروط المشهور أن يكون ، أكثرى الصدق ، بل قد يكون واجب الصدق حقا ، وقد يكون واجب الكذب باطلا . فقد وجدنا قياسا جدليا من غير أن تكون مقدماته أكثرية الصدق .

الثانى : انه اذا كان كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته أكثرية الصدق . فحينئذ يجب على الجدلى أن ينظر فى كل مقدمة : انها هل هى أرجح من المتساوى يسيرا ؟ ويحذر أن تكون صادقة فى الكل . ومعلوم أن هذا مما يصعب اعتباره .

الثالث : ان الجدلى اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة ، فان كان جدليا فقد فسد قولهم : انه لا يكون جدليا ، اذا كانت مقدماته أكثرية الصدق ، وان لم يكن جدليا ، وجب أن تكون هذه الصناعة مغايرة للصنائع الخمس القياسية . وذلك عندهم باطل . فثبت : أن الذى قالوه باطل ، واذا ثبت فساد هذا التقسيم ، فنقول : ان القياس قدر مشترك بين الصنائع الخمس . وببينة كل واحد من هذه الخمسة عن الآ ، ليس بحسب صورة القياس ، بل بحسب مادته . فانه ان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كان برهانا ، وان كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات كان جدلا ، وان كان مؤلفا من المطويات من غير اعتبار كونها مشهورة أو مسلمة كان خطابيا ، وان كان مؤلفا من مقدمات شبيهة بالحق مع أنها لا تكون حقة أو شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة ، كانت سوفسطائية ، وان كانت من الخيلات كانت شعرية .

واعلم : أننا إذا قسمنا القياس الى هذه الأقسام الخمسة بهذا الطريق ، لم يكن تقسيم القياس الى هذه الأنواع الخمسة تقسيما دائرية بين النفي والاثبات ، بل تقسيما بحسب الاستقراء والوجدان .

المسألة الثانية

فى

بيان أن القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات

لم يسمى بالقياس الجدلى ؟

لقائل أن يقول : ان لفظ الجدلى مشعر بالنازعة ، والمخالصة ، فان المتناظرين اذا لم يكن بينهما منازعة ومعاندة ، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة ، لم يحسن أن يقال : انها متجادلان ، وما السبب فى تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلى ؟ فنقول : السبب فيه أمور :

أحدهما : أن المشهورات قد لا تكون حقه . وربما تنبه الخصم لكونها غير حقة ، فنازع فيها . وان كانت حقة لكن حقيقتها غير معلومة بالبدئية . فلا جرم ينازع فيها .

والثاني : ان كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا ، فان من أراد أن يمنع غيره من السفر وتبديل الأحوال . قال : فى الثبات ثبات . وهذه كلمة محمودة مشهورة وان أراد الترغيب فى السفر والحركة ، قال : فى الحركة بركة . وهذه الكلمة ايضا محمودة مشهورة . وهما متعاندان . فثبت : أن التمسك فى اثبات مطلوب بالمشهورات والمسلمات فى معرض أن ينازعه خصمه من هذه الجهات (المشهورة) وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور ، الذى تمسك به ، على المشهور الذى عارض خصمه به . وبهذا الطريق تفتتح أبواب المنازعات والخاصات . ولما كان المعول فى اثبات مطلوبه على المشهورات والمسلمات ، ولم (٢) ينفك فى أكثر الأمور عن هذه المنازعات والخاصات ،

(٢) لم : ص

لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل : وهذا بخلاف البرهان ، فان التعويل هناك على القينيات واليقينيات لا تدافع بينها ولا تعارض ، فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة . وبخلاف الخطابة فان مدان الأمر فيها على ان يصنق المستمع كل ما يذكره الخطيب ، ويقول له : أحسنت وأصبت . فان عدل عن هذا الطريق الى والقال ، والمراء والجدال ، فحينئذ تنقلب الخطابة جدلا . وبخلاف السوفسطائية فان فيها وراء المنازعة غرضا آخر ، وهو القدرة عن الاحتراز عن الغلط ، والقدرة على إيقاع الغلط . فثبت : أن تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلّمات ، تسمية موافقة للغة .

المسألة الثالثة

فى

تحديد الجدل

قال الغزالي — يرحمه الله — فى كتابه الذى صنفه فى جدل الفقهاء : « الجدل منازعة تجرى بين متعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل »

وهذا التعريف مختل من وجوه :

الأول : ان المقصود من المناوضة ان كان (٣) هو تحقيق الحق أو إبطال الباطل ، فحصول المنازعة هناك ممتنع . وذلك أن الكلام الذى يذكره أحدهما إما أن لا يصير مفهوما للسامع ، أو يصير مفهوما له . فان لم يصير مفهوما له ، امتنع أن ينازعه فيه . بل أقصى ما فى الباب : ان يقول : ما فهمت هذا الكلام ، فاذكره بطريق آخر ليحصل (٤) الفهم . وأما ان صار مفهوما . فاما أن يقطع فيه بالصحة أو بالفساد أو يتوقف أو يتوقف .

فى الأمرين . فان قطع بالصحة فلا نزاع ، وان قطع بالفساد طولب ببيان الفساد . فاذا ذكر الوجه فيه ، عاد التقسيم الأول — وهو

(٤) يحصل : ص

(٣) كل : ص

أن المستدل إما أن يفهم ذلك أولا يفهمه — فإن لم يفهمه لم ينازعه فيه ، بل طالبه بالتفهم ، وإن فهمه ، فإما أن يقطع بالصحة أو بالفساد ، **وبالجملة** : فإذا تناظر انسان وكان مطلوبها طلب الحق فقط ، امتنع أن يقع بينهما منازعة ، بل لا يخرج الحال عن أمور ثلاثة : إما الاعتراف ، وإما التفهم ، وإما التوقف . فثبت : أن المفاوضة لأجل تحقيق الحق وإبطال الباطل ، يمتنع أن يقارنها حصول المنازعة .

الثاني : أن تحقيق الحق مشتمل على إبطال الباطل . لأن الحكم على الباطل بأنه باطل حكم حق ، فكان تقرير هذا الحكم تحقيقا للحق . فثبت : أن تحقيق الحق مشتمل على إبطال الباطل .

الثالث : أن الطبيب إنما يكون طبيا لأنه حصل له ملكة المعالجة ، لا لكونه مشغلا بالعلاج في الحال . فكذاك المجادل إنما يكون مجادلا ، لأنه حصل له ملكة هذا العمل . والدليل عليه : أنا لو فرضنا انسانين في غاية الحماقة والبعث عن الفهم . لو تفاوضا وتنازعا لغرض تحقيق حق أو إبطال باطل ، وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكالبة . فهناك قد حصلت مناظرة تجري بين متفاوضين لغرض تحقيق حق أو إبطال باطل ، مع أن أحدا لا يقول : أنها يتجادلان ، بل يقال : أنها أحقان فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

الرابع : أن الجدلي قد يجادل في تحقيق الباطل وإبطال الحق . ألا ترى قوله تعالى : «**ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا**» (٥) فعملنا : أنه ليس من شرط كونه جدليا أن تكون منازعته لأجل تحقيق الحق وإبطال الباطل . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

والصحيح أن يقال : الجدلي ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة ، لانتاج نتيجة ظنية . وإنما قلنا : حجة ، حتى نتناول المقياس والاستقراء ، وإما أن مثل هذه الصناعة كيف سميت بالجدل ، فقد شرحناه .

وأما « الحكيم الأول (٦) » فقال : « الجدل تحصيل لصناعة يتمكن بها الانسان أن يأتى بالحجة على كل ما يوضح مطلوبا ، من مقدمات ذائعة ، وأن يكون اذا أجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا »

ثم قال : « والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ، نحو غرض من الأغراض على سبيل الإرادة ، صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها »

ثم قال : « وليس من شرط هذه الصناعة أن تكون القدرة المذكورة هائلة أبدا ، بل بحسب الممكن . فان الخطيب هو الذى يفيد الاقتناع ، لا مطلقا ، بل بحسب الامكان . فكذا ههنا الجدلى هو الذى يقوى على الفعل المذكور ، لا مطلقا بل بحسب الامكان »

المسألة الرابعة

فى

منافع الجدل

اعلم : ان تركيب القياسات عن المشهورات أو المسلمات : فيه منافع بالذات ، ومنافع بالعرض .

أما التى بالذات فاهور :

الأول — وهو الفائدة الكبرى — : ان مصالح الانسان فى الدنيا والآخرة ، لا تتم الا باعتقاد ثبوت راسخ فى ثبوت المبدأ والمعاد . والاعتقاد فى ثبوت المبدأ لا يتم الا باعتقاد ثبوت وجود واجب الوجود لذاته ، منزّه عن الشبيه وال ضد ، موصوف بصفات الجلال والاكرام . وهذه العقائد لو لم تكن مستندة بنوع من الحجة ، ضعف وتعرضت للزوال ، بأدنى خيال . وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين اليقينية ، عجز الأكثرون عن تصورها والوقوف عليها ، فلم يبق الا أن نقررها فى قلوب الجمهور بدلائل

(٦) أرسطوطاليس .

مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور ، ليصير سماع أمثال هذه الدلائل سببا لرسوخ تلك العقائد فى القلوب ، فيحصل بها نظام المصالح فى الدنيا والآخرة ، ويفوز كل أحد بقدر ما يليق به من السعادة .

الثانى : ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقائد على سبيل التقليد ، وانتظمت مصالحهم فى الدنيا والآخرة ، بسبب هذه العقائد ، فربما جاء صاحب البدعة ، وألقى فى قلوبهم شيئا مشوشة ، وكلمات واهية . فاذا قدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب العوام بالحق ، بقياسات مركبة من مقدمات مخمودة أو مسلمة ، كان ذلك نفعا عظيما .

والحاصل : أنا جعلنا هذه القياسات الجدلية فى الوجه الأول مؤثرة فى تحصيل العقائد النافعة فى عقول الأكثرين ، وجعلناها فى الوجه الثانى دافعة للشبهات التى تزيل العقائد الحقبة التقليدية عن قلوب الأكثرين .

الثالث : ان منكر الحق ربما بلغ فى الجهالة والضلالة الى حيث لا يبالي بانكار اليقينيات ، الا أنه لا يهتد انكار المشهورات . لأن منكرها كانا زاع مع أكثر أهل الدنيا . وذلك مما يعرضه لأنواع الآفات والبلبات ، فلا جرم لا يمكنه أنكار المشهورات .

وأما أنه لا يمكنه انكار المسلمات ، فلان الاقدام على الانكار يعد الأثقال يعد عبئا ونقصانا . والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامها . فثبت : أن انتياد الطبائع العامة للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات ، فوق انتيادها للقياسات المركبة من الأوليات .

الرابع : ان مبادئ العلوم الجزئية لا بد وأن توضع فى أوائل تلك العلوم ، حتى يتمكن طالب ذلك العلم من أن يتوصل بتركيب تلك المبادئ الى تعرف المطالب . ثم ان تلك المبادئ ان خلت عن الحجة بالكلية ، لم تهل الطبائع السليمة (الى) قبولها فيقل الانتفاع بها . وان وقفنا قبولها

على معرفة البراهين اليقينية ، كنا قد كللنا المتعلم فى أول الأمر ما لا طاقة له به ، فلم يبق الا ان نقرر (ترك) تلك المبادئ بقياسات جدلية مقنعة ، الى أن يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية .

وأما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع من القياس فأمور :

الأول : ان هذه الصناعة تفيد القدرة على افحام الخصم وغلبة المنازع .

الثانى : ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية ، وحيثئذ يحتاج الى ان يركبه عن المقدمات المشهورة ، لينتج أحد النقيضين ، ثم يركب قياسا آخر ايضا من المشهورات لانتاج النقيض التالى ، ثم لا يزال يرجح أحد الجانبين على الآخر ترجيحا بعد ترجيح ، وربما يخلص من تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد لليقين .

الثالث : ان الانسان ينتفع بتأمل هذه الصناعة فى صناعة البرهان من وجهين :

أحدهما : ان هذه القياسات الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية ، وتمتاز عنها بفروق دقيقة ، واذا عرف الانسان فى هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة ، صار ذلك من أعظم المعاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان . لأن المتشابهين اذا عرفت (الانسان فيهما) كيفية امتياز أحد الجانبين عن الآخر ، أعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الآخر عن الأول .

والثانى : ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها اعم من كسب المقدمات البرهانية واعدادها ، اذ المشهور اعم من اليقين ، فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها أن يكتسب المقدمات البرهانية ايضا . وذلك حين ما يأخذ فى تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهاني ، وما منها غير برهاني .

الرابع : ان هذا النوع من القياسات أحد الأنواع الداخلة تحت جنس القياس ، والصناعة انما تكمل باستقفاء الكل فى جميع الأقسام الممكنة فيه .

فهذا (هو) الكلام فى مئافع القياسات الجدلية .

المسلة الخامسة

فى

تعريف صناعة الجدل على الوجه الذى كان موجودا فى

الزمان القديم ، وترجحه على القاتون الموجود فى هذا الزمان

اعلم : ان مدار أمر الجدل على المسائل والمجيب ، الا انه كان يراد

فى الزمان القديم بالمسائل والمجيب غير ما يراد بهما فى هذا الزمان .

وذلك لأن فى غرف هذا الزمان : المسائل هو الذى يبتدىء فيسأل

غيره عن مذهبه فى مسألة معينة . فاذا أجاب ذلك الغير ، وبين ما هو

مذهبه ، كان مجيبا وكان الأول سائلا . ثم ان المجيب يقرأ دليل نفسه

ويكون المسائل ساكتا . فاذا تم المستدل كلامه ، جاء المسائل وعارض ذلك

الدليل بوجوه من الدلائل ، ثم ينازع فى صحة مقدمات ذلك الدليل الذى

ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مألوفة . فهذا هو المسائل والمجيب فى

عرف هذا الزمان .

وأما فى الزمان القديم . فما كان الأمر كذلك ، بل الرجل اذا عرف أن

له مذهباً مشهوراً فى مسألة ، وكان مجيبه انسان آخر . فيتسلم منه

مقدمات كثيرة غير متناسبة ، كل واحدة منها وحدها . فاذا استوفاهما عهد

اليها وركبها تركيباً ، ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب . فيصير ذلك ملزماً

مفحماً ، ولا يجد الى دفع ذلك الإلزام سبيلاً . وعلى هذا الوجه كانت تجرى

مناظراتهم .

واعلم : ان المناظرة على هذا الوجه أكثر فائدة ، وادل على قوة

الخطر من المناظرة التى عليها غرف هذا الزمان . ويدل على هذا الترجيح

وجوه :

الوجه الأول : ان هذا السائل لا يمكنه تسليم كل واحدة من المقدمات ،
الا اذا كان ماهرا فى امرين :

أحدهما : أن يكون ماهرا فى تمييز كل مقدمة عن غيرها ، واقفا
(على) ما به تنفصل كل واحدة من تلك المقدمات عن غيرها .

والثانى : أن يكون ماهرا فى تركيب القياسات عن المقدمات .
وبالجملة : فلا بد وأن تكون جميع المقدمات النافعة والمضارة له ،
حاضرة فى خياله ، وأن يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء
واراد .

وأما المجيب فلا بد وأن يكون محيطا بجميع مسائل ذلك العلم ،
حتى اذا سئل عن مقدمة ، علم أنه ان سلمها ، ففى أى مسألة يضره
تسليمها ، وفى أى مسألة ينفعه منعها . ومعلوم أن مثل هذا السؤال
والجواب لا يأتى إلا من الماهر فى الصناعة ، الخيط بجميع أجزائها
ولوازمها القريبة والبعيدة . وأما مناظرات اهل هذا الزمان . فالمجيب
يقرا دليله ، مع أنه لا يعلم أن دليله من كم مقدمة تركب ؟ والسائل
ما لم يسمع ذلك الدليل ، فانه لا يقف على الموضع الذى يضره ، والموضع
الذى ينفعه . فكان ذلك دليلا على غاية ضعف هذا المجيب وهذا السائل
فى تلك الصناعة .

والوجه الثانى فى الترجيح : أن الالزام والامحام يحصلان — على
القانون القديم — فى زمان قصير . لأن المجيب اذا سمع مقدمة ، فلو
لم يسلم الطرق النافعة للسائل ، بقى السائل ساكتا ، وان سلم
الطرق النافعة ، فحيثئذ يركب السائل قياسا من تلك المسلمات ، ينتج
ابطال مذهب المجيب ، ويصير المجيب منقطعاً فى الحال . فظهر أن
المناظرة على هذا الوجه سريعة الامضاء الى انقطاع أحد الخصمين .
فأما بحسب عرف هذا الزمان . فالمجيب يقرأ دليله بتمامه ، واذا سمع
السائل ذلك ، وعرف أن موضع الالزام انما جاءه من المقدمة الفلانية ،

فانه حينئذ يمنع تلك المقدمة ، فيحتاج المجيب مرة أخرى الى أن يذكر قياسا ، ينتج صحة تلك المقدمة ، وحينئذ يعلم السامع أن موضع الالتزام ههنا أيضا — أى مقدمة — وبهذا الطريق يطول الكلام ، ويعظم الخصام ، ولا يكاد يظهر توجه الالتزام والانحام بوجه ، على واحد منهما .

والثالث فى الترجيح : أن المستدل اذا قرأ دليل نفسه و (كان) ذلك الدليل مركبا من مقدمات كثيرة ، فهو لا يدري انها مسئلة او ممنوعة . فكان بناء الغرض عليها فاسدا . لأن بتقدير أن يمنع الخصم تلك المقدمات ، فان منعها الخصم سكت ولم يبين عليها غرضا ، وان سلمها فحينئذ يبنى عليها غرضه . وبهذا التقدير لا يصير شيء من أعماله ضائعا عبثا .

فثبت : أن عرف القدمات فى المناظرات اكمل من عرف هذا الزمان .

المسألة السادسة

فى

(احوال المشهورات وشرائطها)

لما بينا : أن الجدلى انما يركب قياسه عن المشهورات ، ووجب علينا أن نبحث عن أحوال هذه المشهورات وشرائطها . وهى كثيرة .
الا أنا نذكر بعضها فى هذا المختصر :

فالاول : ان تلك المشهورات لابد وأن يكون انتاجها للمطلوب بحيث يفى المجلس الواحد ببيانه ، حتى يحصل اما الاقتناع واما الغلبة . فان لم يكن كذلك ، بل كان انما يتم لمخاطبات لا يحصل المقصود منها الا فى مجلسين أو أكثر ، لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى جعلها تعليمية . لأن المقصود اذا كان هو الاقتناع أو الغلبة ، فهما مقصودان خسيسان . فتوقفهما على الأمور الكثيرة التى لا تتم الا بالأيام والمجالس . يكون عبثا .

الثانى : يجب على الجدلى أن يجمع المشهورات ويحفظها ، ويحفظ أصدادها ونقائضها . فان الأغلب أن ضد المشهور يكون شتىغا ، يفتنع به فى قياس الخلف فى الجدل .

الثالث : المشهور قد يكون مشهورا جدا ، وقد يكون قريبا من المشهور . ولكنه لا يتأكد الا اذا تأيد بهثال ، ومنه ما لا يكون مشهورا ولا مقاربا منه ، الا أنه اذا خطر بالبال حمده الذهن حمدا راسخا فى اول وهلة . والسبب فيه : تناسب بين هذا الشيء وبين المحمودات الحقيقية .

الرابع : المحمودات قد تكون محمودة بحسب جمهور الخلق .
 كتولنا : 'الظلم قبيح والعدل حسن ، وقد تكون بحسب طائفة عظيمة .
 كتولنا : 'متابعة الشرائع الالهية واجبة ، وقد تكون بحسب طائفة .
 طائفة . مثل ان آراء « أبقرات » محمودة فى الطب ، وآراء « فيثا غورس » محمودة فى الموسيقى .

الخامس : اذا جمع الجدلى المقدمات المشهورة ، فلا بد له من رعاية امرين : **التقليل للحفظ ، أو الكثير للاستعمال .**

أما التقليل : فهو ان يجتهد فى ان يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة ، فان هذا أسهل على الحفظ . مثل : أنه اذا جمع أحكاما للمتضايفات ، وأحكاما أخرى للمتضادات ، (وأراد أن يجتهد (٧)) فى أن يجعلها حكما واحدا عاما بحسب المتقابلات ، يكون (٨) عنده بدل قوله المتضادات كذا : هو أن المتقابلات كذا .

(وأمّا الكثير (٩) : فهو أنه اذا اراد استعمال تلك المقدمة فى قياس خاص ، فالأولى أن لا يذكرها الا على سبيل التجربة . فاذا كان عنده حكم فى المتقابلات ، فصل ذلك الى المتضادات ، وان كان عنده حكم فى المتضادات ، فصل ذلك الى أضداد التجربة . فقال مثلا : العلم بالحصار والبارد واحد .

(٨) فيكون : ص .

(٧) وليجتهد .

(٩) والكثير : ص .

وانما أوجبنا هذا الذى ذكرناه لوجوه :

الأول : ان القضية كلها كانت أشد كلية ، كانت أشد استعدادا لقبول النقض ، لأن كل ما يرد نقضا على الجزئى ، فهو لا محالة وارد على الكلى . وقد ترد نقوض كثيرة على الكلى لا يمكن ورودها على الجزئى . مثاله : قول القائل : ان كان الضد موجودا فى شيء ، فضده موجود فى ضد ذلك المحل . فهذه مقدمة مشهورة . لكنه يسهل نقيضها ، فان البياض موجود فى الجسم ، وضد البياض غير موجود فى ضد الجسم .

وأما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية ، وقلنا : ان كان الاحسان الى الأصدقاء حسنا ، كانت الاساءة الى الأعداء حسنة . فذلك النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة ، لأن للقائل أن يقول : أنا ما ذكرت تلك الدعوى فى جميع الأضداد ، حتى يتوجه على ذلك البعض ، وانما ذكرته فى هذه الصورة على الخصوص ، فلا يتوجه النقض . فثبت : ان ذكر المقدمة الجزئية فى القياسات الجدلية ، أقرب الى الجزم .

الوجه الثانى فى بيان أن المقدمة الجدلية كلها كانت أشد جزئية ، كانت أقرب الى القبول : وذلك أن عند العوام (أن) الفهم بالمحسوسات أشد ، والمشكلة بين الجزئيات وبين المحسوسات ، أشد من المشكلة بين الكليات وبين المحسوسات . فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامة على الجزئيات أكمل . واذا كان حصول تصور الأمور الجزئية أسهل عليهم من تصور الأمور الكلية ، كان حصول التصديق بها أيضا أسهل . فأما اذا صارت القضية كلية محضة ، صارت عقلية محضة ، فتعسر تلك التصورات عليهم ، فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم .

والبحث السادس فى هذه المشهورات : أن نقول : هذه المشهورات على أقسام : فمنها ما يكون السبب فى شهرتها تعلق المصلحة العامة بها . كقولهم : العدل جليل والظلم قبيح ، ومنها ما يحمل عليها الحياء والخجل والرحمة والقسوة ، ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا

الحقة فى ذواتها . وان كانت تكون مبالغة لتلك القضايا الحقة مفروق
دقيقة لا تتف عليها أفهام العوام ، فيظنون أنه لا فرق بينها وبين تلك
المقدمات الحقة . فلا جرم يفترون بها . فاذا نبههم منه على تلك الفروق
الدقيقة ، فحينئذ نزول عن قلوبهم تلك التصديقات .
ولنكتف من أصول القياسات الجدلية بهذا القدر ، ولنرجع الى تفسير
المتن .

**قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هى الامور
المشهورة ، التى يراها الجمهور وارباب الصنائع »**
التفسير : هذا الكلام فيه بطلان :

الأول : ان القياس الجدلى ما هو ؟ فقال : انه قياس مؤلف من
مقدمات مشهورة .

الثانى : ان أقسام المشهور كم هى ؟ فقال : المشهور قد يكون
مشهورا عند الجمهور ، وقد يكون مشهورا عند طائفة معينة . وكل ذلك
لخصناه . ثم قال : وربما كانت أولية ، وربما كانت غير أولية ، وتكون
محتاجة الى أن تبين . وربما لم تكن صادقة « ومعناه : أن المشهور
قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد يكون صادقا برهانى الصدق ،
وقد يكون كاذبا . الا انه متى كان مقبولا عند الناس معتقدا فيه كونه
صدقا ، غير مشهور . ثم قال : « وانما تدخل فى الجدل لا من حيث هى
صادقة او كاذبة ، وأولية أو غير أولية ، بل من حيث هى مشهورة »
ومعناه : أنه لما بين أن المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد
يكون صادقا برهانى الصدق ، وقد يكون كاذبا : بين أنه انما يستعمل فى
الجدل من حيث انه مشهور ، لا من حيث انه بديهى الصدق أو برهانى
الصدق أو كاذب .

ثم قال : « كقولهم : الكذب تبيح » والغرض منه : ذكر مثال للمشهور ،
ثم قال : « وأما السائل من الجدليين ، فله أن يستعمل المقدمات المسلمة

من المجيب ، وإن لم تكن مشهورة فمعناه : أن المجيب الجدلى إنما يركب قياسه من المشهورات ، والسائل الجدلى ، إنما يركب قياسه عن مقدمات يتسلمها من المجيب سواء كانت مشهورة أو غير مشهورة . فتعويل المجيب على المشهورات ، وتعويل السائل على المسلمات .

ثم قال : « والمشهورات التى ليست بأولية فانما تصير عند الجمهور كأولويات بسبب التمرن والاعتقاد » واعلم : أن هذه اشارة الى أن هذه المشهورات قد تبلغ فى القوة والتأكد الى أن تصير مساوية للأولويات فى القوة ، وأن سبب هذه القوة والتأكد هو التمرن والاعتقاد . ثم ذكر ما يجرى مجرى الدليل على أن هذه القوة إنما حصنت بسبب التمرن والاعتقاد . فقال : « لو توهم الإنسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا (كما هو) وشكك (نفسه) فيها ، أمكنه أن يشك وأن لا يشك فى الأوليات » ومعناه : أن الدليل على هذه القوة فى المشهورات : إنما كانت بسبب الاعتقاد ، لأن الإنسان إذا فرض نفسه كان خلق الآن ، ولم يمارس الفاعل وما شاهد قوما ، ثم إنه عند هذا الفرض يعرض على نفسه أن المظلم قبيح أم لا ؟ ويعرض على نفسه أن الواحد هل هو نصف الاثنين أم لا ؟ وجد نفسه عند هذا الفرض شاكة فى القضية الأولى ، وقاطعة فى الثانية . فدل ذلك على أن الجزم الحاصل فى القضية الأولى إنما حصل بسبب الالف والعادة .

واعلم : أن هذا هو الذى عول عليه « الشيخ » فى الفرق بين المشهورات وبين الأوليات . وقد ذكرناه فى كتاب « البرهان » وأوردنا عليه الأسئلة الكثيرة .

الفصل السابع

فى

سوفسطيقا

Sophistics

اعلم : أن المقدمات اذا كانت حقة ، ثم انها ركبت تركيبا منتجا صوابا ، وجب أن تكون النتيجة اللازمة عنها حقة ، لامتناع أن يكون الحق مستلزما للباطل . وحيث نقول : ان كان هذا القياس صحيحا فى مادته ، صحيحا فى صورته ، فالنتيجة حقة . لكن النتيجة ليست حقة ، فوجب أن يكون ذلك لخلل ، اما فى المقدمات واما فى التركيب . فثبت : أن الغلط منحصر فى هذين الأمرين . فلهذا السبب قال : « القياسات مقدماتها مقدمات مشبهة ، وقياساتها قياسات مشبهة » فعنى بكون المقدمات مشبهة أن تكون المقدمات باطلة ، وعنى بكون القياسات مشبهة ، كون التركيب باطلا . ثم انه بعد ذلك تكلم فى السبب الذى لأجله يظن بالمقدمة الباطلة كونها حقة . وذلك لأن بديهة العقل لا تحكم بالباطل ابتداء ، بل ما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة وبين تلك المقدمة الحقة مشابهة فى أمر ، فان العقل لا يحكم بذلك الباطل . ثم ان المشابهة اما أن تكون فى اللفظ أو فى المعنى أو فيهما . ولهذا السبب قال : « والمقدمات المشبهة هى التى تشبه الحق ، لأجل مشاركة فى الاسم ، أو مشاركة فى (صفة من الصفات العامة (١))

واعلم : أن الغلط يقع فى المعنى على وجوه :

أحدها : أن الشئيين اذا اشتركا فى بعض الوجوه يظن أنها

(١) المعنى : ص

مشتركان فى كل الوجوه . وهذا غلط فاحش . واليه أشار المعرى بقوله :

قد يبعد الشيء عن شئ يشاكله أن السماء نظير ماء فى الورق
وهذا القسم هو المراد من قول « الشيخ » ههنا : « أو مشاركة فى
صفة من الصفات العامة ».

وثانيها : أن يكون الحكم بحيث لا يصنق الامع شرط خاص ،
فيظن أن ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك الشرط . وتلك الشروط هى
الأبور المعدودة فى باب التناقض — وهى القوة والفعل والجزء والكل
والإضافة والزمان والمكان — وهذه الشروط أمور متى روعيت تميزت
القضية الحققة عن الباطلة المشبهة بذلك الحق .

وثالثها : حكم الوهم فى غير المحسوسات يكون باطلا . وتقديره :
أن حكم الوهم إما أن يكون فى المحسوسات أو فى غيرها . أما فى
المحسوسات فهو حق ، وأما فى غير المحسوسات فهو باطل . فحكم الوهم
بأن كل موجود فهو فى الجهة : حكم باطل . ثم قال الشيخ : « ويكاد
يشبهه الأوليات كحكم من حكم (أنه) لا وجود لشيء ليس فى داخل العالم
ولا فى خارجه »

واعلم : أن المراد منه : أن حكم الوهم ، وإن كان باطلا ، فإنه يقرب
أن يكون فى القوة مثل قوة الأوليات . وقد ذكرنا هذا فى كتاب (٢)
« البرهان » ودللنا على فساده .

ولما تكلم عن الأغلاط الحاصلة بسبب فساد المقدمات ، شرع بعد
ذلك فى الأغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس . فقال : « وإما
القياسات المشبهة فهى التى تفقد الشروط المذكورة فى المنتجات » ثم

(٢) باب : ص

نبه على كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط ، قال (٣) : « طريقه : أن يحضر الانسان في ذهنه ماهية الأصغر والأوسط والأكبر مجردة عن الالفاظ ، بل معانى صرفة حتى يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم ، ثم تركيبها تركيبا صحيحا منتجا ، وان يحترز عن أن يقيم المهمل مقام الكلى »

(٣) نص عبارة عيون الحكمة : « والتحرز من ذلك : بأن يحصر حدود القياس مرتبة مفردة معانى الالفاظ ، ويجتهد في أن لا يقع الأوسط في إحدى المقدمتين ، الا نحو وقوعه في الأخرى ، والأكبر والأصغر في القياس الا نحو وقوعها في النتيجة في المعنى وفي الشرائط وفي الاعتباراتها كلها ، بلا اختلاف البتة ، وأن يحذر المهمل ولا يستعمله أصلا »

الفصل الثامن

في

ريطوريق

Rhetorica

قال الشيخ : « القياسات الخطابية تكون مؤلفة من مقسمات مقبولة أو مظلونة أو مشهورة في أول ما يسمع ، غير حقيقية . مثال المقبولة : قولنا (هذا نبيذ مطبوخ ، و) النبيذ المطبوخ (١) يحل شربه (فهذا يحل شربه والكبرى مقبولة وليست بينة ولا مشهورة ، انما هي) مقبولة من ابي حنيفة ومثال المظلونة : ما يقال : فلان يطوف بالليل ، ومن يطوف بالليل فهو سارق . ومثال المشهورة في بادئ الرأي : قولك فلان الظالم اخوك ، والاخ الظالم ينصر ، فهذا ينصر وان كان ظالما . فان هذا أول ما يسمع يظن انه مشهور ، لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور : ان الظالم لا ينصر ، وان كان اخا »

التفسير : قد عرفت أن هذه الأقسام الخمسة انما يتميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة . فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات . والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات أو المسلمات والمغالطة هي القياس المؤلف من المقدمات الباطلة التي تكون مشبهة . واما الخطابة فهي القياس المركب ، اما من المقولات ، أو المظنونات أو المشهورات في بادئ الرأي . وأمثلة هذا الأقسام (هي) التي ذكرها « الشيخ » ثم قال : « ومنفعة القياسات الخطابية في الأمور المدنية في المنع والمتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

(١) أبو حنيفة رضى الله عنه وأرضاه امام عظيم من أئمة المسلمين .

ويرى أن المرء لا يحد بشرب الخمر إلا إذا كان من عصير العنب بعد غليانه واشتداده وقذفه بالزبد . يرى أن شبيذ العسل واللبن والحنطة والذرة والشعير وعصير العنب إذا طبخ وذهب ثلثاه : حلال .

واعلم : أن الشريعة الإسلامية معطلة في « مصر » للأسباب الآتية ، هي نظرنا :

السبب الأول : انعدام الموازع الدينية في نفوس الأفراد ، سواء كانوا من العامة أو من العلماء ، فانه من الممكن أن يشهد اثنان شهادة رور على رجل يكرهونه ويقدمونه للقاضي ليقطع يده . وانه من الممكن أن يتآمر جماعة من الفساق على امرأة حسناء عفيفة ويرادوها على الزنى ، وإن أبت يقدمها أحدهم للقاضي ويشهد عليها أربعة عنده . وإذا هددوها بذلك ، فإنها ربما لا تمتنع عليهم . وقد حدث من جماعة من علماء بفي إسرائيل أن راودوا امرأة على الزنا ، ولما امتنعت قدموها للقضاء وشهد عليها أربعة ولما أحضرت للرجم ، قال دانيال النبي عليه السلام للملك : دعنى أعيد النظر في هذه القضية . ولما أعاد النظر وفرق بين الشهود علم أنها بريئة . ولأن اليد إذا قطعت لا تعود ، والزانى بالرجم لا يرجع حيا وربما يعاد النظر في الحكم بعد قطع اليد أو بعد الرجم . فيعلم أن السارق برئ والزانى برئ . وفي هذه الحالة لا يمكن رد اليد ، ولا رد الروح . لذلك رأى المشرعون استبدال شريعة الله بقوانين فيها سجن وفيها غرامات مالية . لانعدام الموازع الدينية في نفوس الأفراد .

ولذلك تعمد القبائل الواعية المحافظة على حفظ المرأة ، وصونها وحجابها ، وعلى أن يختلط رجالها بالناس بحذر شديد جدا ، اختلاطا في حدود المصلحة . لأن بروز المرأة سبب للتعدى . وربما يراها من يشتهيها ، فيرادوها ويشهد عليها زورا إذا امتنعت ، وربما يرغب في الزواج منها فيعمل على قتل زوجها ، وربما يقتل رجلا يحبها وتحبه ، وربما

يسرق مالا لارضائها ، وربما يقتلها هي اذا قضى اربه منها او نافسه عليها
 احب . ولذلك جاء فى القرآن الكريم : « يا ايها النبی قل لأزواجك وبناك
 ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابييهن . ذلك أدنى أن يعرفن فلا
 يؤذين » (الأحزاب ٥٩) قال أبو حيان : « ذلك أولى أن يعرفن لتسترهن
 بالعفة ، فلا يتعرضن لهن ، ولا يلقين بها يكرههن ، لأن المرأة اذا كانت
 فى غاية التستر والانضمام ، لم يقدم عليها ، بخلاف المتبرجة ، فانها مطبوع
 فيها »

وقد حدث من بعض المنتسبين الى العلماء ما ينفّر العامة من القدوة
 بهم مثل فتاويهم فى المحلل والمحلل له ، وحيلهم فى الزكاة ، وابطاحهم القراءة
 على قبور الموتى ، وعقّهم من النار بقراءة آيات معينة نظير أموال يدفعها
 الورثة مما تركه الميت ، وتقريبهم للرؤساء والحكام . واستعمالهم التقية
 وتغييرهم المذهب خوفا من العامة من جهة وللتقرب من الناس من جهة
 أخرى . كان يكون حنبليا فى بلد وشافعيا فى بلد . وبعضهم لما ضاقت
 عليه الرزق ، شك فى الله وكفر ، مثل ابن الراوندى المحدث . ومثل من
 قال :

فان تسلمى . اسلم . وان تنتصرى
 يخط رجال بين أعينهم صلبا

هذا هو السبب الأول .

والسبب الثانى : أن فى السنة النبوية أحاديث متفقة مع القرآن
 فى المعنى مثل انما الأعمال بالنيات . وأحاديث مفسرة فى القرآن مثل
 أحاديث هيئات الصلاة ومقادير الزكاة . وأحاديث متعارضة فى المعنى
 مع القرآن . وهى كثيرة . متعارضة فى العقائد وفى التشريعات . فالذين
 ألفوا التشريع الاسلامى من المحاكم . قالوا : أما الأحاديث المتفقة فأبهرها
 ميسور ، لأنها تفيد فى تقوية المعنى ، وأما الأحاديث المفسرة فنعمها هى
 لأنها تبين النص القرآنى وتشرحه . وأما الأحاديث المتعارضة مع القرآن

فى المعنى . فانها ان تعارضت مع القرآن فى امور العقائد . فالعقائد امور بين العبد والرب ، والمقول ذاتها تختلف فى الفهم لأن فى القرآن محكم ومتشابه . فمن العباد من يفهم انه لا شفاعه فى يوم الدين . لقوله فى القرآن الكريم « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ومنهم من يصعب عليه ان يجرد الرسول ﷺ من عظمة تليق به ، ويصعب عليه أن يساويه بغيره من أتباعه ، فيثبت له شفاعه لأهل الكبائر من أمته ، وذلك لمميزه عن غيره . وأما التشريعات فلأنها لعلاقات بين العباد ولائبات حقوق ، ويترتب عليها ضياع أمة أو صلاح أمة . لا يصح فيها التساهل . ولا يصح أن يكون فيها تعارض بين القرآن والسنة . وإذا كان فى السنة تشريع يضاد تشريع القرآن . فانه لا يكون من كلام رسول الله ﷺ وإنما يكون من وضع أهل الأهواء والبدع . وهذه هى حجة الذين عطلوا شريعة الله من أن يعمل بها .

قالوا : اذا كان العمل بشريعة الله التى هى فى القرآن وحده . فان العمل بها سهل رهيسور . ولكن جماعة الفقهاء يصرون على مساواة تشريعات السنة بتشريعات القرآن . وفيها المعارض للقرآن ، وفيها تشريعات زائدة على تشريعات القرآن . وفى هذه الحالة يتحير المتأذى . ولا يقدر على أن ينطق بحكم . لأن اذا نطق بحكم القرآن ، سيقال : وفى السنة كذا . وان حكم بالسنة ، سيقال : وفى القرآن كذا . وان حكم بهما معا يكون كمن يقول : هذا الشئ دائما أبيض وأسود ، ولن يصدقه أحد .

أما ان أهل الأهواء والبدع قد اندسوا بين المسلمين بالفتن . فهذا قد حدث . والفقهاء والمحدثون قد ذكروا اسبابا للوضع فى الحديث وفى سيرة النبى ﷺ ، وقد جمعها الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه السنة ومنزلتها فى التشريع الاسلامى . ونقل ابن قيم الجوزية فى كتابه الروح ما يلى :

وقال ابراهيم الخواص : كنت فى الجامع فاقبل شاب طيب الرائحة حسن

الوجه ، حسن العرمة . فقلت لأصحابنا : يقع لى أنه يهودى . فكلهم كره ذلك . فخرجت وخرج الشاب ، ثم رجع اليهم . فقال : اى شىء قال الشيخ فى ؟ فاحتشموه . فالح عليهم . فقالوا : قال : انك يهودى . فمجا ، فلكب على يدى فأسلم . فقلت : ما السبب ؟ فقال : وجدت فى كتابنا ان المصدق لا تخطىء فراسته ... الخ »

أى أن علماء اليهود اندسوا بين المسلمين فى الجوامع . وكانوا علماء بدينهم ودين المسلمين ويكتابهم وكتاب المسلمين — وكانوا يدخلون بالكنز ويخرجون به فى أيام النبى ﷺ — ووضعوا فى المسلمين ما يشوش على معانى القرآن .

ومن ذلك :

١ — أسباب نزول القرآن . فقد عللوا أسباب نزول آيات بما يهد المشريعة هدا . ففى سبب نزول : « قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن » أنه كانت الحرة والأمة تخرجان ليلا ، لقضاء الحاجة فى الغيطان وبين النخيل من غير امتياز بين الحرائر والاماء . وكان فى « المدينة » فساق يتعرضون للاماء ، وربما تعرضوا للحرائر . فاذا قيل لهم يقولون : حسبناهن اماء . فامرت الحرائر أن يخالفن الاماء بالزى والتستر ، ليحتشمن ويهبن ، فلا يطمع فيهن « هذا السبب يفرق بين الحرائر والاماء فى الحجاب . وفيه أن الحرة تتحجب ، والأمة لا تتحجب . وبلغت الوقاحة بالموضاعين أن روى عن عمر بن الخطاب : أن غير الحرة لا تتنقع ، وأنه قال : القناع للحرائر لكيلا يؤذين ، وأنه زاعى جارية مقنعة فضربها بدرقه وقال : القى القناع ، لا تشبهى بالحرائر ، وأنه قال لجارية : بالكاء تشبهين بالحرائر ؟ انظر . ما وضع كذبا على لسان عمر رضى الله عنه . وهو أنه أمر الجوارى بعدم الحجاب — وهن نساء فقاتات — وهن راقصات ومغنيات . ولذلك شك أبو حيان فى سبب النزول ، وقال :

« نساء المؤمنين يشبه الحرائر والاماء . والفتنة بالاماء أكثر ، لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر فيحتاج اخراجهن من عموم النساء الى دليل واضح »
 وشك الآلوسى بقوله : « ظاهر الآية لا يساعد على ما ذكر في الحرائر »
 ٢ — سيرة النبي ﷺ . فقد شككوا في نسب بناته . فروى قوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن له من البنات ، الا فاطمة وأما رقية وأم كلثوم فزبيبتاه .

كما حكى الآلوسى في تفسيره .

٣ — المقياس الفاسد ، ونسبته الى الأئمة . فقد جوزوا نكاح الرجل امرأته في دبرها ، قياسا على أنه لو وطئها بين أنفذاها لا تكون حرمة عليه . ونسبوا جواز نكاح المرأة في دبرها الى ابن عمر وابن أبي مليكة وعبد الله بن القاسم الذي قال : ما أدركت أحد أقتدى به في ديني يشك في أنه حلال ، وكمالك بن أنس الذي سأل سائل عنه فقال له : الساعة غسلت رأس ذكرى منه ، وكبعض الامامية ، وكسحنون من المالكية . وقال الشافعي : ما صح عن النبي ﷺ في تحليله ولا تحريمه شيء . والمقياس أنه حلال . وقد حكى ذلك الآلوسى في تفسيره ، وتحريم وطء المرأة في دبرها — وقوله صحيح — بان الله منع اتیان المرأة في قبلها اذا كان عليها الحيض ، وهو يقتضى وجوب الاعتزال عن الاتيان في الأوبار ، لملة الاستقذار في كل .

٤ — ابطال الحكم الشرعى القرآنى . فقد حرم الله الأم التي أرضعت والأخت من الرضاعة . والمراد الأم الآدمية . والاخوات الآدميات لان الشريعة لبنى آدم وللجن . وقد جاء الابطال في صور منها :

(ا) ذهب البخارى الى أنه اذا ارتضع صبي وصبية من ثدى « شاة » الى وقوع الحرمة بينهما . (ولاحظ ما سنذكره في قصة سهلة بنت سهيل)
 (ب) أخرج البخارى ومسلم : « يحرم من الرضاع ما يحرم من

النسب « مع أنه في البحر استثنى من صور التحريم احدى وتبائين مسألة .
ومع أنه لو كان يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ما نص على الأم .
والأخت فقط . لان النص على الام كان يكتفى في تحريم كل ما ينتسب
اليها كأم والدة .

(ت) « لا تحرم المصاة والمصتان » — « خمس رضعات يحرمن »
وهما حديثان معارضان لقوله : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم » فانه لم يحدد
عددا . وأربع رضعات لا يحرمن على مفهوم الحديث الثاني ، وهن يحرمن
على مفهوم الآية .

(ج) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها أن الداجن أكلت قرآنا
كان تحت سريرها . فقد روى مسلم أنها قالت : كان فيها أنزل من القرآن
عشر رضعات معلومات يحرمن ، ثم نسخن بخمس رضعات معلومات
يحرمن ، فتوفى النبي ﷺ وهي فيها يقرأ من القرآن . وفي رواية أنه كان
في صحيفة تحت سريرى ، فلما مات رسول الله ﷺ تشاغلنا ببوته ، فدخلت
دواجن ، فأكلتها .

(ح) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها أمرين خطيرين يقضيان على
الأسرة ، ويهدمان عش الزوجية من اساسه ، ويشيعان الفاحشة بين
المسلمين . وهما :

أولا : جاءت سهلة بنت سهيل امرأة أبى حذيفة الى النبي ﷺ وقالت :
يا رسول الله انى أرى فى وجه أبى حذيفة من فنحول « سالم » — وهو
حليفه — فقال النبي ﷺ : « أرضعى سالما خمسا تحرمى بها عليه »
وسالما هذا كان قد شهد غزوة بدر . وانها رجعت وقالت قد أرضعته
وذهب ما يلقب زوجى من المغيرة . وعلى هذا الحديث — وقد رواه مسلم —
اشكالات : منها أنه كيف جاز أن يباشر عورتها بشفتيه ؟ ومنها أن الرجل
لا يشيعه من اللبن ما فى ثديى المرأة . ومنها أن سالما كان رجلا شهود

بدرا ، ولم يقل أحد من الأئمة الأربعة ان الرضاع يحرم فى الكبير . فان مدة الرضاع التى يتعلق بها التحريم ثلاثون شهرا عند أبى حنيفة وستان عند صاحبيه .

ثانيا : روى كذا ان عائشة كانت اذا أرادت أن يدخل عليها أحد من الرجال ، أمرت أختها أم كلثوم أو بعض بنات أختها أن ترضعه . وروى مسلم عن أم سلمة وسائر أزواج النبى ﷺ أنهن خالفن عائشة فى هذا . ونسوا وهم يروون أن عائشة أم للمؤمنين سواء أرضعت أو أمرت أو لم ترضع . فهب الآن أن رجلا دخل على زوجته ، فوجد عليها رجلا نائما عليها ، ويمص ثديها . فهل من حقه أن ينفى عنها الخيانة ، ويزيل ما فى فيه من الشك والريبة ، اذا أخبرته أنها كسهلة بنت سهيل ، وأن النائم الذى يمص ثديها ، هو كسالم مولى أبى حنيفة ؟

السبب الثالث : أن بين المسلمين فى « مصر » نصارى كثيرون . وانجلترا وفرنسا وألمانيا وأمريكا وسائر النصارى فى العالم يتعاطفون معهم . ومصر دولة ضعيفة أمام دول النصارى ، فعندهم طائرات وصواريخ وقنابل وأسلحة مدمرة . وكان المسلمون أيام عملهم فى مصر بالشرعية يأخذون الجزية من النصارى ويذلون بها النصرانى لئلا يتراأس على مسلم أو يتساوى به . والآن تبدل الحال ، فمصر وقعت تحت نفوذ فرنسا وانجلترا وأمريكا . ورفعت الجزية عن النصارى ، بل بالاحتلال دفع المسلم الجزية . وفى أثناء الاحتلال ، نزع المحتلون الى ملوك مصر أن ينشأوا جيشا منظما ، بدل جيش المالك البدائى ، وأوعزوا اليهم أن يكون المسلم والنصرانى معا فى الجيش ، ليحققوا المساواة بين الدين الاسلامى والدين النصرانى . ويسقطوا الجزية . وأوعزوا اليهم لتحقيق المساواة الكاملة بين المواطنين ، أن ينشأوا محاكم ويضعوا فيها قوانين يشترك فى الخضوع لها المسلم والنصرانى على حد سواء ، وذلك لأنه اذا وضعت القوانين الاسلامية =

فأقول : منفعة الخطابة فى الاقتناع .

ثم هذا الاقتناع اما أن يحاول تحصينه فيما يتعلق بالمعتقد ،
أو فيما يتعلق بالأعمال .

أما الأول : فكما يستعان فى الدعوة الى العقائد الالهية بالأقوال
الخطابية .

وأما الثانية : فهى على أقسام ثلاثة : الأمور المشاورية ، والأمور
المشاجرية ، والأمور المنافرية .

أما المشاورية . فمفاتها اذن فى (جلب) نافع أو منع عن ضار ،
ويكون زمانها المستقبل . واليه الاشارة بقول الشيخ : « من المنع
والتحريض »

= وحدها ، فسيدفع النصرانى الجزية بموجبها ، ولا يحق نه بها أن يتساوى
مع المسلم فى حق المواطنة أو فى بناء البيع والكنائس ، أو فى نشر دينه .
وضغطت الدول الأجنبية على ملوك مصر ، وهددوا بالنصارى أن يعملوا
قتل وقتل ، وتذرع الملوك لما أقدموا على تعطيل الشريعة بأن القرآن
والحديث متعارضان ، وبأن العلماء ليسوا بفاهمين : ولم يظهروا السبب
الحقيقى وهو رغبة المحتل الأجنبى فى تعطيلها .

السبب الرابع : أن الأخيار اذا حكموا أصلحوا الشريعة وعملوا بها .
والأشرار اذا حكموا أفسدوها وعطلوها . والدنيا دول تتقلب بين الناس
والخير والشر يتصارعان الى يوم الدين .

والآن ماذا نفعل ؟ وإن الله لا يرضى عن تعطيل شريعته ، ولسوف
يعاقب الناس على نبذهم اياها وراء ظهورهم . ولا بد لكى نتجنب عقابه
أن نعمل بها . فماذا نفعل ؟ يجب أن يصلحها العلماء على القرآن والسنة
المفسرة وحدها ، ثم يقدموها للعمل بها . والله ولى التوفيق .

وأما المشاجرية . فنهايتها شكاية أو اعتذار عن ظلم أو عذر ،
ويكون زمانها الماضي . واليه الإشارة بقوله : « والشكاية والاعتذار »
وأما المنافرية . فنهايتها مدح أو ذم وتكون تنصيلية أو تقليضية ،
ويكون زمانها الحال الحاضر ، وعساه لا يختص بزمان دون زمان . واليه
الإشارة بقول « الشيخ » : « والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

ولنختم هذا الفصل بمسألة . وهى أن الناس اختلفوا فى أن
الخطابة أشرف أم الجدل ؟ والمختار : أن الخطابة أشرف ، والدليل عليه :
أن الجدل ، لا يفيد الاقتناع لا للخواص ولا للعوام . والخطابة بتقيد الاقتناع
للعوام ، فيجب أن تكون الخطابة أشرف من الجدل .

أما أن الجدل لا يفيد الاقتناع للخواص ، فظاهر . وأما أنه لا يفيد
الاقتناع للعوام . فيدل عليه أمور :

أحدها : أن الأقيسة الجدلية دقيقة لا تصل إليها افهام العوام .

وثانيها : أن العامى إذا صار ملوما بقياس جدلى ، وعجز عن
الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب ، لا على قوة ذلك الكلام . ومع
ذلك الاعتقاد لا يفيد القياس الجدلى اقتناعا .

وثالثها : أن الجدلى جار مجرى الخصومة والقهر . وإذا اعتقد

الإنسان فى غيره أنه يحاول قهره وإظهاره عجزه ، فذلك مما يحمله على
نقصه وعدم الانقياد إليه . وذلك يدل على أن القياس الجدلى لا يحمل
السامع الا على المنازعة والمعاندة . فثبت : أن القياس الجدلى لا يفيد
اليقين للخواص ولا الاقتناع للعوام ، وإنما الصناعة المفيدة للاقرار هى
البرهان ، والخطابة .

أما البرهان . فيفيد اليقين للخواص .

وأما الخطابة . فتفيد الاقتناع للعوام .

ولهذا قال تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة » أى البرهان .

« والموعظة الحسنة » أى الخطابة « وجادلهم بالتى هى أحسن » (٢)

فأخر الجدل عن هاتين الصناعتين ، لأن تينك مصروفتان الى
المفائدة ، والجدل مصروف الى المفاومة . والأولان لافادة ما ينبئ ،
والثالثة لازالة ما لا ينبئ . فكانت الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة ،
والجدل جار مجرى ازالة المرض . ولا شك أن الأول أفضل من الثانى .

الفصل التاسع

فى

فيوطيقا

Poetica

وهو الشعر .

قال الشيخ : « القياسات الشعرية هى من مقدمات مخيلة ،
وان كانت مع ذلك لا يصدق بها . لكنها تبسط الطبع نحو امر وتقبضه
عنه . مع العلم بكتبه . كمن يقول : لاف تأكل هذا العسل فانه مرة مقينة ،
والمرة المقينة لا تؤكل . فيوهم (الطبع) انه حق ، مع معرفة الفاهن بانه
كاذب . فينفر (الطبع) عنه . وكذلك ما يقال : ان هذا لاسد وهذا بدر ،
فيحس به شئ . فى العين ، مع العلم بكتب هذا القول »

التفسير : القياس الشعرى هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة .
وتحقيق الكلام : ان نظر فيه من حيث انه موزون اصـيل الوزن .
فهذا هو الموسيقى . وان نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعبرة
فى غرف العرب ، فهذا هو العروض ، وان نظر فيه من حيث انه مؤلف
من أقوال تفيد تخيلا قائما مقام التصديق والترغيب ، فذلك هو المنطق .

ثم قال الشيخ : « ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع
القياسات الخطابية ، فانه انما يستعان بها فى الجزئيات من الأمور ،
دون الكليات من العلوم »

واعلم : ان هذا الكلام غنى عن التفسير .

وهنا آخر الكلام فى المنطقيات .

فهرس

فهرس الجزء الأول من كتاب
« شرح عيون الحكمة »

الموضوع	الصفحة
التقديم للكتاب	٥
قيمة علم المنطق	٦
موقف « ابن تيمية » من علم المنطق	٩
هل العقل يقدم على الشرع ؟	١٤
المحكم والمتشابه في القرآن الكريم	١٥
الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم	١٦
تعليل أحكام الشريعة	١٦
مؤلف كتاب شرح عيون الحكمة	٢٦
نقد التصوف	٢٧
مقدمة كتاب شرح عيون الحكمة	٢٩
مسائل تمهيدية لعلم المنطق	٣٣
ما هو المنطق ؟	٤٣
موضوع علم المنطق	٤٧
هل المنطق علم أو لا ؟	٤٨
قيمة علم المنطق	٤٨

صفحة

الموضوع

٤٩	تقسيم العلوم
٥١	الفصل الاول في تقسيم الألفاظ
٩٥	الفصل الثاني في قاطيغورياس
١١٧	الفصل الثالث في بارى ارميناس
١٦١	الفصل الرابع في انولوطيقا الأولى
١٩٧	الفصل الخامس في انولوطيقا الثانية
٢٢٣	الفصل السادس في طويقا
٢٣٩	الفصل السابع في سوفسطيقا
٢٤٣	الفصل الثامن في ريطوريقا
٢٥٥	الفصل التاسع في يوطيقا

شرح عيون الحكمة

تأليف

الامام فخرالدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. ق

الجزء الثانى

فى

الطبيعات

الفصل الأول فى تقسيم العلوم

وفيه مسائل (١) :

المسألة الأولى فى تفسير الحكمة

قال الشيخ : « الحكمة : استكمال النفس الإنسانية .
بتصور الأهور ، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر
الطاقة الإنسانية »

التفسير : كمالات الإنسان على ثلاثة أقسام : الكمالات
النفسانية ، والكمالات البهنية ، والكمالات الروحانية . والحكمة من
جملة الكمالات النفسانية . ثم نقول : النفس الإنسانية لها قوتان : عامة
وعاملة . أما القوة العامة فهى التى لأجلها يصح من النفس الإنسانية
أدراك الأشياء على الوجه المصواب . وأما القوة العاملة فهى التى لأجلها
يصح من النفس الإنسانية تدبير البدن على الوجه الأكمل الأصوب .
والقوة العاملة أشرف من القوة العاملة . لأن القوة العاملة تبقى آثارها
أبد الأبد ، أما القوة العاملة فانه تنقطع آثارها عند خراب البدن .

(١) الأصل هكذا : بسم الله الرحمن الرحيم . الطبيعيات . وهى
مرتبنة على فصول . الفصل الأول ... الخ .

ثم نقول : القوة العاملة كمالها فى أمرين :

أحدهما : أن تتصور الماهية تصورا كاملا تاما . والثانى : أن تصدق بالاشياء تصديقا مطابقا للأمور . وأما القوة العاملة فكمالها فى تدبير البدن على الوجه الأصوب الأصلح . وذلك بأن تتباعد عن طرف الإفراط والتفريط ، وتبقى على الوسط الذى هو العدل .

وإذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : ان من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية فى قوتها النظرية . وذلك الاستكمال عبارة عن ان يخرج من القوة الى الفعل ، فى الادراكات التصورية والتصديقية ، بحسب الطاقة البشرية . ومنهم من جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة ، لاستكمال القوة العملية باستكمال الملكة النامة على الأعمال الناضلة المتوسطة ، بين طرفى الإفراط والتفريط . وكلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بالقول الأول ، وهو انه جعل الحكمة اسما للمكالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط . وذلك لأنه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات . سواء كانت هذه المعارف فى الأشياء النظرية أو فى الأشياء العملية . والحاصل : ان الحكمة عنده مفسرة باكتساب هذه الادراكات . فأما اكتساب الملكة النامة على الأعمال الناضلة ، فما جعلها جزءا من تسمى الحكمة .

المسألة الثانية

فى

تقسيم الحكمة النظرية والعملية

قال الشيخ : « والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية ، والتي اليها ان نعملها ، وليس اليها ان نعملها . تسمى حكمة نظرية . والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي اليها ان نعملها ونعملها تسمى حكمة عملية »
التفسير : العلم اما أن يكون علما بما لا يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها ، أو يكون علما بما يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها . والأول :

هو الحكمة النظرية . ومثاله : علمنا بأن العالم محدث ، وأن العالم له صانع ، وأن الصانع قديم قادر عالم ، وأن السماء كرة وأن النفس باقية . والثانى : هو الحكمة العملية . ومثاله : العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وإزالة الملكات الخبيثة النفسانية ؟ وكيف يمكن إزالتها للمرض وتحصيلها للصحة . وكل واحد من هذين القسمين علم ، إلا أن الأول علم بشئ لا تأثير لنا البتة فيه ، بل المقصود من معرفته : نفس تلك المعرفة فقط . والثانى علم بشئ يكون المطلوب من تحصيل العلم به ، إدخاله فى الوجود أو منعه من الوجود . والأول هو الحكمة النظرية ، والثانى هو الحكمة العملية . مع أن كل واحد منهما فى الحقيقة : علم .

واعلم : أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل شئ أحسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية ، والجلال القدسية . وذلك يدل على أن الحكمة العملية ، أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير . وأيضا : فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية .

والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين . قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما ، والحقنى بالصالحين » (٣) فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : « والحقنى بالصالحين » : تكميل القوة العملية . وقال خطايا لموسى : « فاستمع لما يوحى : اننى أنا الله . لا اله الا أنا فاعبدنى » (٤) فقله : « لا اله الا أنا » اشارة الى كمال القوة النظرية . وقوله : « فاعبدنى » اشارة الى كمال القوة العملية . وقال حكاية عن عيسى أنه قال : « انى عبد الله آتانى الكتاب . وجعلنى نبيا . وجعلنى مباركا اينما كنت » (٥) وكل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال « بالصلاة

(٣) الشعراء ٨٣

(٥) مريم ٣٠ .

(٢) وتحصيل : ص

(٤) طه ١٣ - ١٤

والزكاة ماديت حيا « فهو اشارة الى كمال القوة العملية . وقال خطبا مع الحبيب ﷺ : « فاعلم : انه لا اله الا الله » (٦) وهو اشارة الى كمال القوة النظرية . ثم قال : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » وهو اشارة الى كمال القوة العملية .

فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة : ان كمال الانسان محصور في العلم والعمل .

المسألة الثالثة

في

اقسام (الحكمة) العملية

قال الشيخ : « وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في اقسام ثلاثة :

فلاقسام الحكمة العملية هي هذه (٧) : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية »

التفسير : اعلم : ان جمهور الحكماء اتفقوا على ان اقسام الحكمة العملية ثلاثة . والحكمة النظرية أيضا ثلاثة . و « الشيخ » جرى على هذا القول في هذا الكتاب وكذلك في أكثر كتبه ، الا في كتاب « الحكمة المشرقية » فانه ذكر فيه ان اقسام الحكمة العملية أربعة ، واقسام الحكمة النظرية أربعة أيضا .

اما القول المشهور المذكور في هذا الكتاب فتقريره : ان كل عاقل لابد وان يكون له في فعله غرض . وذلك اما ان يكون مختصا بذلك الانسان فقط — وهو علم الأخلاق (٨) — واما ان يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه واهل منزله — وهو علم تدبير المنزل — واما ان يكون عائدا الى

(٦) محمد ١٩ . (٧) هي هذه : سقط ع

(٨) هذه عبارات اضعها هنا عن الأخلاق في البيانات القيمة :

اولا : من حكمة المصريين :

..

..

..

..

= ١ — « حينما يصم الناس آذانهم عنك ، لا تضايقهم بكثرة الكلام .
من الأفضل لك أن تظل صامتا ، وألا تتطرق بكلمة واحدة »

٢ — « لا تتعالى على سواك بسبب علمك . عامل من لم يتح له حظ
التعليم ، بنفس الطريقة التى تعامل بها المتعلم »

٣ « ان كنت تريد أن تسلك سلوكا مهذبا ، فاجتنب كل شر .
احترس من المشاهدة والطمع . انها مرض مميت ، يسبب النزاع بين الآباء
والأمهات والانتقام بين الاخوة والأخوات »
ثانيا : من حكم زرادشت :

صرح زرادشت بأن الخير أفضل من الشر ، وأن المنافقين هم الأشرار .
فى صورة رمزية هى : تقدم احدى أفراد القطيع للروح الأعظم بهذا الصراخ
وهو : « لمن صورتنى يامن خلقتنى ؟ ان العنف يذلنى ، ولا راعى لى سواك .
أعد لى المرعى الفائض بالبركات » ويأتى الجواب : « ان الخراب ليس
نصيب من يحيا حياة البر . ورعاية القطيع لن تكون على أيدي المنافقين »
ثالثا : من حكم بوذا الهندي

١ — « طالما لا يوجد العمل الذى يشغل الأخ او يبتله . طالما لا يضع
وقته فى الأحاديث الباطلة او ينفوس فى الكسل . طالما لا يتبع تحت تأثير
الرغائب الضالة ، أو يعقد صداقات مع الأرياء طالما لا يتوقف عن سعيه
للوصول الى النرفانا ، مكتفيا بما يصل اليه . طالما يكون فى هذه الحالة
نطريقه للفلاح وليس للارتداد »

٢ — سال التلميذ : كيف تتصرف ازاء جنس النساء ؟ لا تنتظر اليهن .
واذا نظرت اليهن ؟ لا تتحدث معهن . فاذا خاطبك وتحدثوا اليك ؟ كن
حذرا كل الحذر ، يقطا كل التيقظ .

رابعا : من حكم التوراة

فى سفر الأمثال : « اثنتين سألت منك فلا تمنعهما عنى قبل أن أموت :
أبعد عنى الباطل والكذب . لا تعطينى فقرا ولا غنى . أطعمنى خبز فريضة ،
لملا أشبع وإكفر وأقول : من هو الرب ؟ أو لئلا أفتقر وأسرق واتخذ اسم
الهى باطلا » (أم ٣٠ : ٧ — ٩)

..

..

..

..

= بغريك .

خامسا : الأخلاق فى التلمود

جاء فى التوراة : « اذا صادفت ثور عدوك ، أو حماره شاردًا ، ترد اليه . » (خروج ٢٣ : ٤) هذا من الأخلاق العظيمة لأن اكرام العدو يرد ثوره الشارد اليه نفع للعدو . والتلمود يفسر العدو بالأمم أى غير اليهودى . ولكن التلمود يعتبر الامم كلابا ، لانه ذكر فى سفر الخروج : ان الأعياد المقدسة ليست للكلاب ولا للاجانب . بل ان الكلب خير من الأجنبى ، لانه مصرح لليهودى بأن يطعم الكلب فى الأعياد ، وغير مباح له بأن يقدم لحما للامم . يقول « الحبر أبأ ربانيل » : ان الشعب المختار هو الذى يستحق الحياة الأبدية . أما الأمم فمثلهم كمثل الحمار ولا قرابة بين اليهود وبين الأمم الخارجة عن الدين اليهودى ، لانهم حمير . وبيوت العباداة عندهم لا تزيد عن حظائر . أما « الربى مناحيم » فيقول : ان اليهود من بنى البشر لأن أرواحهم من الله . أما باقى الأمم فليسوا كذلك . لأن أرواحهم مصدرها الروح النجس ومن رأى « الحاخام اريل » أن الأمم خنازير . ويلزم للمرأة اليهودية المقتسلة أن تعيد استحمامها اذا رأت نجسا كالكلب أو الحمار أو الخنزير أو الأممى .

أما لماذا خلق الله الأمم على هيئة الانسان ؟ فهذا ليكون أكثر ملائمة لخدمة اليهودى ، لأنه لا يناسب الملك أن يخفيه حيوان . وإذا مات عبد مسيحي عند يهودى ، فلا تقدم التعازى لسيدته . فهو حيوان نفق . ومن الجائز لبنى اسرائيل أن يغشوا سواهم . حسب ما ورد فى التوراة : « مع الأعوج تكون ملتويا » بل ان من المحظور على اليهودى ان يحيى أمميا كافرا بالسلام ، الا فى حالة خوفه من أذاه . ومن هنا يستنتج « الحاخام أبشاي » بأن المنافق مباح فى التلمود ، وأن اليهودى يمكن أن يكون مؤدبا مع الكفار ليتقى شرهم .

٥ - أساس الأخلاقيات عند الأحبار : تظهره قصة شميرة ، تروى عن « هليل » الشهير ، وهى أن أحد الوثنيين ، جاء له وقال : أريد أن تعلمنى الناموس ، وأنا واقف على تدم واحدة (أى فى جيلة سريعة قبل أن يرغمنى المتعب على انزال قدمى) . فكان جوابه له : ما لا ترضاه لنفسك لا تفعله

=

..

..

..

..

= يغيرك .

وعن الحبر « عقيبة » يروى أن أحدهم سأل : ربى علمنى الفاموس . فكان جوابه : « يا بنى ، ان موسى معلما قد لبث على الجبل أربعين يوما ، وأربعين ليلة ، قبل أن يتلقن الشريعة ، وأنت تريدنى أن أعلمك الفاموس . كله فى الحال ؟ ومع ذلك أقول لك يا بنى أن المبدأ الأساسى للفاموس هو هذا : « ما هو مكروه لديك ، لا تفعله لسواك . ان أردت ألا يمد انسان يده بالأذى الى ما تمتلكه ، لا تمد أنت يدك بالأذى الى ما يمتلكه . ان أردت ألا يسلبك ما تمتلكه ، لا تسلبه ما يملك » . وتقول القصة ان ذلك الانسان سار فى طريقه مع الجماعة التى معه . فمر على حقل من الحنطة . فقطف كل واحد سنبلتين ، أما هو فلم يقطف شيئا . ثم مر على حقل من الكرنب ، فاقتلع كل واحد من كانوا معه اثنتين ، أما هو فلم يقتلع شيئا . فلما سئل عن ذلك ، كان جوابه : هكذا علمنى الربى « عقيبة » ، ان ما لا تريده لنفسك لا تفعله لسواك .

وعلى هذا القانون ، تكثر التعقيبات فى التلمود : لتكن بين المطرودين ، وليس المطرودين — مع الذين يظلمون ، ولا يظلمون — مع الذين يصفون . لاهاناتهم فلا يردون الاساءة — مع الذين يكونون سعداء تحت كل الظروف ، أولئك هم الذين يرد عن القول : « وأجباؤه كخروج الشمس فى جبروتها » (قضاة ٥ — ١٣) وعن حبر آخر : لتكن بين الملعونين ، ولا تكن بين اللاعنين .

وهناك تخريج لذلك القانون وهو : لتكن كرامة أخيك ، عزيزة عليك مثل كرامة نفسك تخريجه هو : كما أن الانسان يحرص على كرامة نفسه ينبغى أن يحرص على كرامة غيره ، كما يحرص على ألا تصيب سمعته أدنى شبهة ، هكذا لا ينبغى أن يلقي بالشبهات على سمعة غيره . كما أن هناك تخريجا لقانون آخر وهو : لتكن ممتلكات أخيك عزيزة عليك مثل ممتلكاتك . وتخريجه هو : كما أن الانسان يحرص على ممتلكاته هكذا عليه أن يحرص على ممتلكات أخيه .

انه بالإضافة الى القانون : تحب قريبك كنفسك ، يوجد القانون ، لا تبغض أخاك فى قلبك (لاويين ١٩ : ١٧) . لا تلغنه ... لا تسبب له الأذى ، بل الأكثر من هذا لا تحمل له ضغينة فى قلبك . ان البغضة هى واحدة من ثلاث خطايا تخرج الانسان من العالم ... =

ويدلل التلمود بقصة عن الربى « مير » كيف أن بعض جيرانه دأبوا على معاكسته . وفى مرة طلب الربى من الله أن يقضى عليهم بالموت . فصاحت زوجته ، من أى فكر أنت ؟ . فأجابها . أليس مكتوبا : لتبد الأشرار من الأرض والخطاة لا يكونوا بعد ؟ (مزمور ١٠٤ : ٣٥) قالت : ولماذا لا تقرأ الآية « والخطية لا تكون بعد ؟ » بمعنى أن الخطاة ينتهون أى يصبحوا أبرارا ، حينما لا تكون هناك خطية — من الأفضل لهم أن يصلوا ، وأن يتوبوا ولا يصبحوا بعد أشرارا « خلاصة تعاليم الأخبار عن المحبة الأخوية نجدها فى هذا الشعار : « من هو قوى جبار ؟ الا من يستطيع أن يحول العدو الى صديق »

سادسا : الأخلاق فى الانجيل

المسيح عيسى عليه السلام لم ينسخ التوراة . وكل ما فيها من العقائد والأخلاق والتشريعات الصحيحة ، التزم به . لقوله : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس » (مت ٥ : ١٧) وبالمعنى المسيح فى نصيح بنى اسرائيل بالتواضع والمحبة والرحمة ، وأن لا يفكروا فى الشر . ومن كلامه : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : احبوا أعداءكم ، باركوا لاعينكم . أحسنوا الى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويضطرونكم ... لأنه ان أحببتم الذين يحبونكم ، فأى أجر لكم ؟ ... الخ » (متى ٥ و ٦ و ٧)

وفى كتاب تاريخ اليهود Histoire Juives

لريمون جيغر Reymond Geiger

المطبوع سنة ١٩٢٣ باللغة الفرنسية . ما ترجمته :

قصة الملك سليمان والنحلة

خرج الملك سليمان — عليه السلام — ذات مرة للصيد ، مع رجال قصره . وأثناء سنة من النوم ، وقت الراحة فى الهواء الطلق ، انقضت عليه نحلة ولدغته فى أنفه . واستيقظ الملك فزعا من لدغة النحلة . وعندما استيقظ الملك فى اليوم التالى ، وجد أنفه متورما . وغضب الملك سليمان — الذى كان يتكلم ويفهم لغة النحل — غضب بشدة من النحلة التى تجرات واصابته ولدغته فى أنفه الذى تورم وصار حجمه أكبر من حجم التفاحة ، وأصبح الألم شديدا لا يطاق .

ماذا فعل الملك سليمان ؟ لقد أمر جميع النحل الذى فى مملكته للمثول بين يديه ، وبسرعة استجاب النحل لطلبه . وعلى الفور سمع طنين النحل الهادر الذى تدفق على قصر الملك موجات تلو موجات . وعندئذ مثل النحل بين يدي الملك سليمان ، قال له بصوت آمر ومتوعد : أريد أن أعرف الآن النحلة العدوانية التى تجرات ولدغتنى فى أنفى ؟ اذا اعترفت بجريمتها ، سأسامحها . والويل اذا أنكرت الجرم الذى فعلته . انها اذا أنكرت الجرم الذى فعلته ، تعاقب بمقوبة الاعدام . انها ستموت ، لأننى أستطيع التعرف عليها .

من التى لدغتنى فى أنفى ؟

وهنا حطقت النحلة المعتدية فوق رأس الملك ، وقالت بصوت يرتعد خوفا : أنا . أنا . مولاي الملك أنا التى لدغتك فى أنفك . فقال الملك : لماذا وقع اختيارك على ؟ قالت النحلة : لأننى لم أستطع التمييز بين الزهرة وبين أنف مولاي الملك . وانى نادمة جدا على فعلتى تلك ، وأطلب من مولاي الملك أن يصفح عني . فقال الملك : اذهبي فقد عفوت عنك .

فماذا قالت النحلة : اننى أعد باننى سأقف بجانبك فى وقت الشدة . ففى وقت الشدة سأسدى لك معروفا لن ينسى . وعلى الرغم من كونى صغيرة ، فسوف أقدم لمولاي الملك الجميل بالجميل . وفى وقت الشدة ستجدنى مستعدة لتقديم المساعدة . وضحك الملك سليمان ملء شديقه ، سخرية واستخفافا . وهو يتساءل كيف تستطيع حشرة أن تسدى معروفا لا ينسى ؟

وبعد مرور زمن قصير ، قامت الملكة « بلقيس » ملكة سبأ بزيارة الملك سليمان ، محملة بالهدايا النفيسة الجديرة بأن تقدم لأحكام الملوك . وملكة سبأ التى استقبلها الملك سليمان باحترام زائد وبحفاوة ، قالت للملك سليمان بعد أن حل جميع الأحجيات التى ألقتها عليه : لقد ألقيت عليك أحجيات بدت لى مستحيلة الحل ، ولكن مولاي الملك ، استطاع ان يحلها جميعها وببجاح فائق ، ولم تبق سوى أحجية واحدة . وهى اصعب أحجية ، لأنها تعتمد على النظر ولا تعتمد على السمع . والأحجية هى : أمامك يا مولاي الملك احدى وسبعون زهرة صناعية ، ما عدا زهرة واحدة . طبيعية وحقيقية . وعلى مولاي الملك أن يحدد مكانها ويخرجها من بين الزهور الصناعية بشرط أن لا يمسها أو يشم رائحتها . واذا استطعت أن تحدد وتختار الزهرة

..

الطبيعية والحقيقية ، فسأعترف أنك الفائز وأنا المهزومة ، وأعلن أنك أحكم الملوك . وأحضرت الاحدى والسبعين زهرة وقدمتها ووضعتها أمام الملك سليمان . وألقى الملك سليمان الذى وثق فى نفسه ، واستخف بالأحجية نظرة فاحصة على جميع الزهور ، التى كانت مصنوعة بطريقه يستحيل معها التمييز بين الزهرة الصناعية والزهرة الحقيقية . فالجميع كان متساويا فى الحجم ، ومتشابهة فى اللون . وشك الملك فى قدرته على حل هذه الأحجية ، وظل عدة لحظات عاجزا ومرتبكا . ووجه نظره الى الزهور مرتين وثلاث مرات . ولكن دون جدوى ، لأن الزهور الصناعية كانت مصنوعة بطريقة يستحيل معها التمييز بين الزهرة الطبيعية وبين الزهرة الصناعية . ودفع تردد الملك فى تحديد الزهرة الطبيعية ملكة سبأ الى أن يتقسم ابشسامات الانتصار .

وعندما كان الملك سليمان غارقا فى الحيرة ، وكان على وشك ان يستسلم لليأس ، اذ سمع فجأة طنين نحلة حلقت ، ثم انقضت داخل الزهرة الطبيعية ، وامتصت رحيقها وخرجت منها . وظهور النحلة وانقضاضها داخل الزهرة ، جعل الملك سليمان يتنفس الصعداء . وتوجه على الفور الى الزهرة الطبيعية التى عرّفها وحدد مكانها بفضل النحلة التى ردت للملك سليمان الجميل بالجميل .

وأخرج الملك سليمان الزهرة الطبيعية . وقال لبليقيس ملكة سبأ : نك هي الزهرة الطبيعية . فاعترفت ملك سبأ مرة أخرى بأنه لا يوجد حكيم كالملك سليمان ، أحكم الملوك المنتصرين . ا هـ

(ترجمها لى : الأستاذ سعيد حرب . مدرس اللغة العبرية بالكلية الحربية بمصر)

وقد بينا فى غير هذا الكتاب : أن بنى اسرائيل كانوا دعاة لهم وللأيم ، الى الله عز وجل على شريعة موسى عليه السلام ، وأنهم من أيام سسبى بابل سنة ٥٨٦ ق.م تركوا الدعوة الى الأيم ، وتسبب تركهم لها فى فساد أخلاق العالم ، حتى قال فيلسوف يونانى " أفضل الأيور على الإطلاق لبنى البشر : هو أن لا يولدوا ، أو أن لا يروا أشعة الشمس الالبعة . أو أن ولدوا ، فليعتبروا بأسرع ما يمكن بوابة الموت ، وليرقدوا فى عمق

الانسان مع عامة الخلق — وهو العلم السياسى — فثبت بهذا : ان العلوم العملية ثلاثة . وأما فى « الحكمة المشرقية » فلها جعل العلوم العملية ثلاثة زاد فيها رابعا ، وسماه بعلم تدبير المدينة . وهو علم كيفية ضبط المدينة ورعاية مصالحها . وهذا العلم لابد منه . لأن الانسان مدنى بالطبع ، فما لم يعرف كيفية بناء المدينة وترتيب أهلها على الدرجات المختلفة والراتب المناسبة المؤدية الى تحصيل المصالح ودفع المفسد ، فانه لا يتم المقصود الابه . وعلى الوجه الأول فان هذا العلم جزء من العلم السياسى .

قال الشيخ : « وببدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الالهية . وكلمات حدودها تستبين بالشريعة الالهية وتصرف فيها بعد

الثرى » وقال هذا الفيلسوف واسمه « ثيوجينوس » لرجل اسمه « كورنوس » :
« لننا يا كورنوس عندما نريد خروفا أو حمارا أو حصانا ، فاننا نهتم بمعرفة أصله . لكن الرجل الطيب يقبل زوجة شريرة من بيت وضيع مادامت غنية . وبذلك تختلط الأصول بسبب الثروة فلا تعجب اذن يا كورنوس اذا رأيت الخبيث يختلط بالطيب .

وكما ان المال يفسد كل شىء ، فكذلك الفقر يسبب الآلام الجسمانية ويدفع الى العبودية . واعلم يا كورنوس : أنه يحطم الشرف اكثر من أى شىء آخر ، أكثر من الشيخوخة وأكثر من المرض . ولكى تتجنبه لا تتردد فى الالتقاء بنفسك الى أعماق البحار أو أسافل الأخاديد . فالموت أفضل من حياة فقيرة تمتلئ بالبؤس والشقاء »

وهذا الذى حصل من فلاسفة اليونان ، حصل بسبب أن علماء بنى اسرائيل تركوا دعوتهم الى دين موسى عليه السلام . ففى القرآن أنهم أمروا بأن يقولوا للناس جميعا كلاما حسنا . قال تعالى : « واذا اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبوالدين احسانا وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس : حسنا . واتيوا الصلاة وآتوا الزكاة . ثم نوليتهم الا قليلا منكم وأنتم معرضون » (البقرة ٨٣) وقد وضحنا هذا فى فصل الدعوات العالمية السماوية فى كتابنا نقد التوراة أسفار موسى الخمسة — نشر الكليات الأزهرية بالقاهرة .

تلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم ، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات »

المتنفسير : لما بين أن العلوم العملية هي هذه الثلاثة ، شرع بعدم في بحث آخر ، وهو أنه لا بد لكل صفاة من شيء يجري مجرى المبدأ لها ، ومن شيء يجري مجرى الكمالات لها . فهذه العلوم الثلاثة أيضا لها مبدأ ، ولها أيضا كمالات . ومبادئ هذه العلوم الثلاثة وكمالاتها : مستفادة من الشريعة الإلهية . وذلك لأن المقصود من بعثة الرسل إلى الخلق : إرشاد المخلوق إلى النقط الصواب والطريق الأصح في الأعمال والأفعال . ولما كانت مناهج الأعمال محصورة في هذه العلوم الثلاثة ، وجب أن يقال : ان الأنبياء — صلوات الله عليهم — ما بعثوا الا لتعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة ، ولتعريف كمالاتها .

ثم ان الأنبياء — عليهم السلام — انما يمكنهم تعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة ، وتعريف كمالاتها على الوجه الكلى . مثل أن يذكروا : ان من أراد الفضيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلاني ، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلاني . فاما التخصيص على أحوال « زيد » و « عمرو » فذلك ممتنع . لأن الأحوال الجزئية للأشخاص غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين . وذلك انما يتأتى بالقوة النظرية . ثم استعمال تلك القوانين في الصور الشخصية والوقائع الجزئية . فذلك انما يتأتى بالقوة العملية .

وأما قوله : « وكمالات حدودها انما تستبين بالمشريعة الإلهية » فاما اراد من هذه الحدود : المقادير . وذلك لأن المقادير المقدره في أبواب العبادات والمعاملات والزواجر لا تعرف الا من جهة الشرائع الإلهية .

قال الشيخ : « والحكمة المدنية فائدتها : تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان . والحكمة المتزلية (فائدتها : ان تعلم

المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنظم به المصلحة المنزلية . والمشاركة المنزلية (٩) تتم بين زوج وزوجة وولد ووالد (١٠) ومالك وعبد .

ولما الحكمة الخلقية ففائدتها : أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس (١١) وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس «

التفسير : هذا الكلام معلوم غنى عن التفسير . وأقول : المراد من الحكمة المدنية : علم السياسة . وهى أن الأحوال التى تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغي أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، بقدر الامكان ؟ وكيف تكون بالضد من ذلك ؟

والمراد من الحكمة المنزلية : هو أن الأحوال التى بين كل واحد وبين أهل منزله ، كيف ينبغي أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، بقدر الامكان ؟ وكيف تكون حتى (لا) تكون بالضد من ذلك ؟ ثم انه بين أن أهل المنزل من هم ؟ فنذكر أنهم (١٢) : الزوج والزوجة والولد والوالد والمالك والعبد . والمراد من الحكمة الخلقية : معرفة الفضائل والرذائل ، لتحفظ الفضائل حال حصولها ، وتزال الرذائل حال حصولها .

وانما قدم « الشيخ » تحصيل الفضائل على ازالة الرذائل فى اللفظ ، لأنه مقدم عليه فى المعنى ، فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات ، وازالة الرذيلة مقصود بالعرض ، وما بالذات قبل ما بالعرض . ونظير هذا : انه لما ذكر حد الطب ، قدم فى اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض . فقال « لتحفظ الصحة حاصلة ، وتسترد زائلة » وقوله : « لتزكو بها النفس ولتتطهر عنها النفس » هذه اللفظة مأخوذة من كتاب الله تعالى ، حيث قال

(١٠) والدة وولود : ع

(٩) زياد من ع

(١١) النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها ، لتتطهر عنها النفس :

ع — النفس عنها : ص

(١٢) أنه : ص

« قد أفلح من زكاهما » (١٣) وقال : « خذ من أموالهم صدقة ، تطهرهم وتزكهم بها » (١٤)

المسألة الرابعة

فى

اقسام العلوم النظرية

قال الشيخ : « وأما الحكمة النظرية فاقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير (من حيث هو فى الحركة والتغير (١٥)) وتسمى حكمة طبيعية . وحكمة تتعلق بما من شأنه ان يجرده الذهن عن التغير ، وان كان وجوده مخالطاً للتغير ، ويسمى حكمة رياضية . وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها (١٦) أصلاً ، وان خالطها فبالمرض ، لا أن مجرد ذاتها مفقود فى تحقيق الوجود اليها . وهى الفلسفة الأولى — والفلسفة الإلهية جزء منها — وهى معرفة الربوبية »

المتنفسى : لما تكلم « الشيخ » فى اقسام العلوم العملية ، شرع بعده فى بيان اقسام العلوم النظرية . والمشهور عند الجمهور انها ثلاثة . وهى الذى ذكره فى هذا الكتاب . وأما فى « الحكمة المشرقية » فزعم انها أربعة . أما انها ثلاثة فيمكن تقريره من وجهين :

الأول : ان يقال : الماهية . أما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن — وهو العلم الطبيعى . وهو العلم الأسفل — وأما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى لكنها تكون غنية عنها فى الوجود الذهنى ، بمعنى أن الذهن يمكنه ادراكها ، مع قطع النظر عن ماقتها — وهو العلم الرياضى وهو العلم الأوسط —

(١٤) التوبة ١٠٣
(١٦) يخالطه : ع

(١٣) الشمس ٦
(١٥) سقط : ع

وأما أن تكون غنية عن المادة في الوجود الخارجي وفي ذهن —
 وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى —

وأما القسم الرابع وهو أن تكون محتاجة في ذهن وتكون غنية
 عنه في الخارج . فذلك محال . لأن على هذا التقدير لا يكون حكم الـ
 مطابقاً للامر الخارجي ، فيكون جهلاً . ولا عبرة به .

واعلم : أن الحكماء إنما جعلوا الأول أدنى ، والثاني أوسط ، والثالث
 أعلى . وذلك لأن الشرف في الاستغناء ، والنقصان في الحاجة . ولما
 كان المعلوم بالعلم الأول محتاجاً إلى المادة في الخارج وفي ذهن ، كان
 ذلك غاية الحاجة ، فجعلوه العلم الأسفل . ولما كان المعلوم بالعلم الثاني
 محتاجاً إلى المادة في الخارج لا في ذهن ، كان هذا متوسطاً في الغنى
 والحاجة ، فلا جرم جعلوه متوسطاً في المرتبة . ولما كان المعلوم بالعلم
 الثالث غنياً عن المادة مطلقاً ، لا جرم كان ذلك في غاية الشرف ، فلا جرم
 جعلوه العلم الأعلى .

والوجه الثاني في بيان أن العلوم النظرية ثلاثة : هو أن نقول : الشيء
 إما أن يجب حصوله في المادة ، أو يمتنع حصوله فيها . أو تارة يحصل
 في المادة وتارة يتجدد عن المادة .

أما الذي يجب حصوله في المادة . فإما أن يجب حصوله في مادة
 معينة ، أو لا يجب ذلك . لكن يجب حصوله في مادة — أي مادة كانت —
 فأما التعمين فغير واجب .

فهذه أقسام أربعة :

أحدها : الذي يجب حصوله في مادة معينة . والعلم الباحث عنه
 هو المسمى بالعلم الطبيعي .

وثانيها : الذي يجب حصوله في مادة غير معينة . والعلم الباحث عنه
 هو المسمى بالعلم الرياضي .

وثالثها : هو الذي يمتنع حصوله في المادة . والعلم الباحث عنه هو
 المسمى بعلم الربوبية .

جوابها : هو الشيء الذى تارة يكون فى المادة ، وتارة يكون مجردا عن المادة . وذلك مثل الوحدة والكمية والجزئية والعينية والمولوية والكمال والنقصان . فان هذه المعانى تارة توجد فى المجردات وتارة فى الجسومات .

ثم ههنا يختلف الكلام . فمن زعم أن العلوم النظرية ثلاثة ، قسم هذا القسم الى القسم الثالث . وسمى مجموعها بالعلم الالهى ، تسمية للعلم بأشرف أسمائه وأعز أقسامه . ومن زعم أن العلوم النظرية أربعة سئى هذا القسم الرابع بالعلم الكلى ، لأنه بحث كلى عن لواحق الوجود ، من حيث أنه موجود . ولما اختار « الشيخ » فى هذا الكتاب أن اتسمم بالحكمة النظرية ثلاثة ، لاجرم جمع هذين القسمين فى الفلسفة الأولى . فقال : « وحكمة تتعلق بها وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها اضلا ، وإن خالطها فبالعرض ، لأن ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود اليها . . وهى الفلسفة الأولى » والمراد بها وجوده مستغن عن مخالطة التغير : هو الذى قلنا : انه يمتنع حصوله فى المادة . والمراد من قوله : « وإن يخالطها فبالعرض : لا أن (١٧) ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها » فالمراد منه ما سميناه بالعلم الكلى . وذلك لأن الوحدة لما حصلت تارة فى المفارقات والمجردات ، وأخرى فى الجسمانيات ، علمنا : أن الوحدة لما هى هى ، غنية عن هذه المواد الجسمانية ، والا لا يمتنع حصولها عند عدم هذه المواد الجسمانية . ولما حصلت مع عتبتها ، علمنا انها غنية عن هذه المواد الجسمانية ، فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات ، وتسميته باسم واحد . وهو الفلسفة الأولى .

وأذا عرفت نهج هذا التقدير فى الوحدة ، فاعرف مثله فى العملية والمعلولية والكلية والجزئية وأمثالها .

وأما تفسير الألفاظ : فاما قوله : حكمة تتعلق بها فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير . فالمراد منه : أن الذى فى الحركة والتغير

هو الجسم . والبحث عن الجسم كيف كان ، لا يكون بحثا طبيعيا . فان البحث عنه من حيث انه واجب أو ممكن أو كلي أو جزئي ، ليس بحثا طبيعيا ، بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعي .
فهذه الدقيقة قال : من حيث هو في الحركة والقدر ،

أما قوله : وحكمة تتعلق بما بين شأنه أن يجوده الذهن عن التغير ، وإن كان وجوده مخالفا للتغير ، ويسمى حكمة رياضية . فالمراد منه : ما ذكرنا (وهو) أن من الموجودات ما يمتنع حصوله في الخارج إلا في المادة . إلا أن الذهن يقوى على استحضار تلك الماهيات ، مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة . والبحث عن هذا القسم من الموجودات هو (في) العلم الرياضي .

وأما قوله : وحكمة تتعلق بما وجوده . مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالفها أصلا ، وإن خالفها فبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليها وهي الفلسفة الأولى . فقد سبق هذا .

قال الشيخ : « ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومصرف على تصنيفها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة »

التفسير ذكر « الشيخ » في العلوم العملية : أن مبادئها وغاياتها مستفادة من أرباب الشرائع . وذكر في هذه العلوم النظرية : أن مبادئها مستفادة من أرباب الشرائع ، وأما كمالاتها وغاياتها فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالفرق بين البابين ما ذكره في رسالته التي سماها : « الأضحوية » فقال : يجب على الشارع الدعوة إلى الإقرار بوجود الله تعالى (١٨) وكونه منزها عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفاً

(١٨) اعلم : أن اليهود والمسلمين إذا تحدثوا عن خالق العالم — وهو الله عز وجل — يتحدثون عنه من أمرين : الأمر الأول : بيان أنه واحد . والأمر الثاني : بيان أنه منزّه عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفاً

بنموت الكمال وسمات الجلال . والنصارى يخرجون عن التوحيد والتنزيه .
ولخروجهم لا يقتربون من المسلمين واليهود . فى التوحيد وفى التنزيه .
فالأرثوذكس يقولون : ان الله انقلب الى انسان هو يسوع المسيح ، أى
الله صار جسدا . ولأن الجسد يكون فى مكان دون مكان وتحل به الأعراض
والتغيرات ، حتى أنهم قالوا : ان المسيح الذى هو الله فى الجسد ، ضرب
واهين وبصق فى وجهه ، لا يدخل قولهم فى التنزيه . والكاثوليك يقولون :
ان الله اله ، والمسيح اله ، والروح اله ، والثلاثة شركاء فى الاحياء والخلق
والرزق . وقولهم لا يسلكهم مع الموحدين ولا مع المنزهين . والنصارى
كلهم قد خرجوا بما اعتقدوا عن المكتوب فى التوراة والانجيل .

فاولاً : عن التوحيد . جاء فى التوراة : « أنا هو الرب الهك الذى
أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية لا يكن لك لهة أخرى أسمى ...
الخ » (تث ٥ : ٦) — « اسمع يا اسرائيل : الرب الهنا رب واحد ...
الخ » (تث ٦ : ٤) وجاء فى الانجيل : أن عيسى عليه السلام قال :
« لا تفتخروا فيما بينكم . لا يقدر أحد أن يقبل الى ، ان لم يجتذبه الآب
الذى أرسلنى . وأنا أقيم فى اليوم الأخير (يوم انتهاء بركة اسحق فى
الأمم) انه مكتوب فى الأنبياء : ويكون الجميع (فى بركة اسماعيل) متعلمين
من الله ، فكل من سمع من الآب وتعلم يقبل الى » (يو ٦ : ٤٣) ... الخ
— « قد كلمتكم بهذا لكى لا تعفروا . سيخرجونكم من الجامع ، بل تاتى
ساعة فيها يظن كل من يقتلكم أنه يقدم خدمة لله . وسيفعلون هذا بكم ،
لأنهم لم يعرفوا الآب ولا عرفونى ... الخ » (يو ١٦ : ١ — ٣)

وثانياً : عن التنزيه . جاء فى التوراة : « ليس مثل الله » (تث
٣٣ : ٢٦) « فكلكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام ،
ولكن لم تروا صورة ، بل صوتاً » (تث ٤ : ١٢) وقال الله لموسى عليه
السلام : « لا تقدر أن ترى وجهى . لأن الانسان لا يرانى ويعيش »
(خر ٣٢ : ٢٠) وجاء فى الانجيل : « الله لم يره أحد قط » (يو ١ :
١٨) وفيه : أن المسيح عليه السلام غير ناسخ للتوراة فى العقيدة وفى
الشريعة لقوله : « لا تظنوا انى جئت لأنتقض الناموس » (مت ٥ : ١٧)
فالتوحيد والتنزيه — على أنه غير ناسخ — يكون مقرا به وداعيا اليه
(انظر كتاب البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيل . وكتاب أقانيم
النصارى — نشر دار الأنصار بالقاهرة)

بنعموت الكمال وسمات الجلال . فأما أن يصرح بأنه سبحانه ليس متحيزا ولا حاصلا في المكان والجهة ، فذلك مما لا يجب عليه التصريح به ، لأن أمثال هذه المطالب مما لا تصل اليها أفهام أكثر الخلق . فانه لو دعا الناس الى ذلك ، لصار ذلك منذرا لهم عن قبول دعوته ، فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة . وأما التفاصيل الدقيقة ، فيجب عليه أن لا يصرح بها ، وأن يفوضها الى عقول الأذكياء من الناس .

واذا عرفت هذا فنقول : قوله : ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبية . فالمراد منه : ما ذكرنا (من) أنه يجب على المشارع إرشاد الخلق الى الإقرار بالتنزيه المطلق ، والإقرار بكونه موصوفا بكل كمال وجلال . وأما قوله : ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالمراد منه : ما ذكرنا (وهو) أن هذا المباحث الدقيقة ، يجب عليه أن يفوض عرفانها الى عقول الأذكياء من الخلق ،

قال الشيخ : « ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك باحداهما ، فقد أوتي خيرا كثيرا »

التفسير : انه لما نسر الحكمة بمعرفة الأمور النظرية ، ومعرفة الأمور العملية ، ذكر ههنا : أن من وفق حتى قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة ، ثم وفق حتى أتى بالأعمال الموافقة على قانون الحكمة العملية « فقد أوتي خيرا كثيرا » (١٩) وهذا اللفظ انما أخذه من الكتاب الالهي . وهو قوله سبحانه : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتي خيرا كثيرا »

(١٩) البقرة ٢٦٩ ، وقوله تعالى : « واذكروا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة » قال الشانعي : « فذكر الله الكتاب وهو القرآن ، وذكر الحكمة . فسمعت من أروى من أهل العلم بالقرآن يقول : الحكمة سنة رسول الله »

.. ..

وقد رد على من رضى الشافعى عنهم بأنه لو كانت الحكمة سنة رسول الله ، لكافئت هي السنة المفسرة ، لا السنة على الإطلاق ، وليست الحكمة هي السنة . لأن الله — عز وجل — أعطى الحكمة للقمان ، وحكمة لقمان غير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنه قال : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا » ففى تفسير القرطبي : « ان العلماء اختلفوا فى معنى الحكمة . فقال السدى هي النبوة . وقال ابن عباس : هي المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره . وقال قتادة ومجاهد : الحكمة هي الفقه فى القرآن . وقال مجاهد : الاصابة فى القول والفعل . وقال ابن زيد : الحكمة العقل فى الدين . وقال مالك ابن انس : الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له . وروى عنه ابن القاسم أنه قال : الحكمة التفكير فى أمر الله والاتباع له . وقال أيضا : الحكمة طاعة الله والفقه فى الدين والعمل به . وقال الربيع بن أنس : الحكمة : الخشية . وقال ابراهيم النخعي : الحكمة : الفهم فى القرآن . وقال الحسن : الحكمة الورع »

وقال القرطبي : « كتاب الله حكمة ، وسنة نبيه حكمة ، وكل ما ذكر من التفضيل فهو حكمة ، واصل الحكمة : ما يمتنع به من السفه ، فتقيل للعلم : حكمة ، لانه يمتنع به ، وبه يعلم الامتناع من السفه — وهو كل فعل قبيح — وكذا القرآن والعقل والفهم »

الفصل الثاني

في

المصادر التي يجب تقديمها على العلم الطبيعي وتفريع هذا الباب

قال الشيخ : « كل واحد من العلوم الجزئية — وهي المتعلقة ببعض الأمور الوجودات — فانه يفقر (١) المتعلم فيه الى ان يتسلم اصولا ومبادئ تتبرهن في غير علمه ، وتكون في علمه مستعملة على سبيل الاصول الموضوعة . و (العلم) (٢) الطبيعي علم جزئي ، فله اصول موضوعة ، فنعدها عدا ، وبرهن عليها في الحكمة الاولى »

التفسير : العلم الطبيعي علم يبحث عن الموجودات . فيكون علما جزئيا . وكل علم جزئي فلا بد له من مبادئ ، بها تبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادئ قد تكون بيينة بنفسها ، وقد تكون محتاجة الى ان تبين في علم آخر وهذا يقتضى ان العلم الطبيعي قد يكون له مبادئ بها تتبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادئ قد تكون بيينة بنفسها ، وقد تحتاج الى ان يبرهن عليها في علم آخر . ونحن نريد ان نعد تلك المبادئ ههنا عدا ، ونبرهن عليها في الحكمة الاولى .

(١) يقتصر المتعلم فيه أن يسلم : ع

(٢) العلم : سقط ع

قال الشيخ : أن كل جسم طبيعى فهو متقوم الذات من جزئين :
أحدهما يقوم فيه مقام الخشب فى السرير ، ويقال له : هيولى ومادة .
والآخر يقوم فيه مقام صورة السرير (من السرير) (٢٢) ويسمى
صورة «

التفسير : انما قال : كل جسم طبيعى . احترازا عن الجسم
التعليى ، فاننا قد ذكرنا فى فصل (١) « قاطيغورياس » أن المقدار
يسمى بالجسم التعليى . وهو عرض . وأما الجسم القائم بالنفس
فهو الجسم الطبيعى . والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم
بهذا المعنى ، فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعى تمييزا له عن
المقدار الذى هو مسمى بالجسم التعليى .

واعلم : أن هذا الكلام يحتل وجهين :

الأول : أن مذهب « الشيخ » أن الجسم الطبيعى مركب من الهيولى
والصورة . ومراده منه : أن حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة
قائمة بنفسها ، بل هى حالة فى جوهر قائم بالنفس . وهذا المحل ليس
له فى حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز . وهنا هو مراده
من قوله : الجسم مركب من الهيولى والصورة . واعلم : أن هذا
المذهب باطل عندنا — على ما سيأتى تقريره فى أول العلم الإلهى من
هذا الكتاب — وينتقد أن يكون حقا ، فإنه لا تعلق لهذا الأصل بشيء من
من مباحث العلم الطبيعى ، الا القليل النادر . وهى مسألتان فى
الطبيعيات ، ومسألتان فى الإلهيات :

المسألة الأولى من الطبيعيات

فى

اثبات التخلخل

ومعناه : أن الجسم تد يصير حجه أعظم ، من غير أن

(٣) كتاب : ص

ينضم إليه شيء آخر ، أو يقع فى داخله شيء من الفرج ، وضده التكاثف . وهذا المذهب لا يصح القول به ، الا اذا اعتقدنا أن الحجمية قائمة بحمل لا حجم له فى ذاته . فاننا اذا اعتقدنا ذلك ، أمكننا أن نعتقد أنه تزول عن ذلك المحل تلك الحجمية العظيمة ، ويحدث فيها حجمية صغيرة . وبالعكس . ثم زعموا : أن اثبات التخلخل والتكاثف إنما يقتنع به فى دفع دليل مثبتى الخلاء . فانهم احتجوا على القول بالخلاء . بأن قالوا : المتحرك اذا تحرك الى مكان ، فالمكان المتحرك اليه إما أن يقال : أنه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه ، أو ما كان خاليا — وهو المطلوب — وان قلنا : أنه ما كان خاليا ، فعند انتقال هذا المتحرك اليه ، إما أن يقال : أنه بقى ذلك الجسم هناك أو انتقل عنه . فان بقى هناك ، فحال انتقال هذا المتحرك اليه ، قد اجتمع حجمان فى حيز واحد . وهو محال . وان انتقل ذلك الجسم ، فإما أن ينتقل الى الحيز الذى عنه انتقل هذا المتحرك ، أو الى حيز آخر . فان كان الأول لزم الدور ، لأن المتحرك الأول لا يمكنه أن يتحرك ، الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا . ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذى كان فيه الى حيز هذا المتحرك . وإنا يمكنه أن ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه . فثبت : أنه يلزم منه الدور . والدور باطل . وان كان الثانى — وهو أن ذلك الجسم ينتقل الى حيز آخر — يكون الكلام فيه كما فى الأول ، ويلزم أن يقال : أنه اذا تحركت « البقعة » أن تتدافع جملة السموات والأرضين . وذلك محال . وعند هذا قال منكرو الخلاء : مذهبنا : أن الجسم مركب من الهيولى والحجمية ، وأنه لا يمنع أن تزول عن المادة حجمية عظيمة ، ويحدث فيها حجمية صغيرة ، وبالمضد . واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : أن المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة ، فانه تزداد الحجمية فى الجانب المنتقل عنه وتصعد الحجمية فى الجانب المنتقل اليه ، وحينئذ يمكنه الحركة من غير وقوع الخلاء ، ومن غير لزوم سائر المحالات .

فثبت : أن القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، ظهرت نائنته فى هذه المسألة .

المسألة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الأصل

في

أن الأجرام في الفلكية هل تقبل الخرق والانتقام ، أم لا ؟

ان الحكماء قالوا : ان الاجرام الفلكية لاتقبل الخرق والانتقام . فقول لهم :
الأجسام متساوية في الجسمية . والأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يجب
ان يصح علي كل واحد منها ماصح على الآخر ، ولما صح الخرق والانتقام
على بعض الأجسام ، وجب صحتها على الأتلاك . وعند هذا قالت
الفلاسفة : الأجسام عندنا مؤلفة من الهوى والمصورة ، ولا يمتنع أن
يكون هوى كل فلك مخالفة بالماهية لهوى الفلك الآخر . ثم ان هوى
ذلك الفلك مستلزما لذاتها لذلك الشئكل وذلك المقدار ، فلا جرم يمتنع
زوال الشكل وذلك المقدار عنه . ومعلوم أن هذا الجواب لا يصح الا
إذا قلنا : الأجسام مركبة من الهوى والصورة .

والمسألة الأولى من الالهيات : انا اذا أردنا بيان أن الأجسام ممكنة
في ذاتها . قلنا : انها مركبة من الهوى والصورة . وكل ما كانت
ماهية مركبة من جزئين فهو ممكن . ثم نقيم الدلالة على أن الهوى
لا ينفك عن الصورة ، والصورة لا تنفك عن الهوى . ثم نقيم الدلالة
على أن هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستبقى
أحدهما بالآخر . وعند هذا يتبين أن الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته ،
وبحسب جمع اجزاء ماهيته ، وأنه معلول موجود ليس بجسم ولا جسماني .

والمسألة الثانية من الالهيات : انا اذا دللنا على أن المعلول المقرب
لواجب الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد ، فحينئذ نقول : ذلك
الواحد وذلك المعلول لا يمكن أن يكون جسما ، لأن الجسم ماهية مركبة
من الهوى والصورة . . فلو كان واجب الوجود علة لجسم ، لزم أن
يكون علة لجزئه معا . فيكون الصادر عنه أكثر من واحد . وذلك محال .
فثبت : أن المعلول الأول لا يكون جسما .

هذا مجموع المسائل البحثية في العلم الطبيعي ، وفي العلم الاثني
على هذا الأصل .

واذا عرفت هذا فنقول : هذا الشيء الذي يجعل مبدءا للعلم
الطبيعي ، لابد وأن يكون شيئا تتفرع عليه جميع مسائله وأن لم يكن
كذلك ، فلا أقل من أن تتفرع عليه أكثر مسائله . ولما لم يتفرع من
مسائل العلم الطبيعي على هذا الأصل ، الا المسالتان النادرتان ، كان
جعل هذه المسألة مبدءا للعلم الطبيعي مستدركا .

والاحتمال الثاني لهذه المصادرة : أن لا يكون المراد منها : أن
الجسم في نفسه وفي ماهيته مركب من الهيولى والصورة . بل يكون
المراد منه : أن كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة . وهذا
حق . وذلك لأن كل جسم يشار اليه . فانه لابد وأن يكون جسيما
مخصوصا ممتازا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة
فالفهوم من كونه جسيما — الذى هو القدر المشترك بينه وبين سائر
الأجسام — هو مادته . وأما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته
المعينة ، فهو بالنسبة الى ذلك الجسم المعين المخصوص ، صورته التى
باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص في الوجود بهذا التقدير ، وظهر
أن كل جسم معين ، فانه لابد وأن يكون مركبا من الهيولى والصورة .
وهذا المعنى أمر لابد وأن يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه ، لأنه اذا
كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن ، فانه
يجب عليه معرفة أن الجسم ما هو ؟ وذلك هو المادة . ويجب عليه معرفة
ما به يمتاز كل جسم عن غيره في ذاته . وهو الصورة . ولهذا المعنى
يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة .

قال الشيخ : « فكل جسم حادث أو متغير ، فيفتقر من حيث
هو كذلك ، الى عدم سبقه . لولاه لكان أزلى الوجود »

التفسير : هذه هي المصادرة الثانية من الأمور التى زعم
« الشيخ » أنها مبادئ العلم الطبيعي . واعلم : أن الحادث هو الذى

وجد بعد العدم . ولا شك أن هذا المفهوم لا يتقرر الا بسبق العدم ، فان كان المراد من كون العدم مبدأ : هذا القدر ، فهذا حق . وان كان المراد : أن ذلك العدم له تأثير في هذا الوجود : فهذا لا يقوله عاقل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان عدم الشيء ، مناقض لوجوده ومناف له . وأحد النقيضين لا يكون له معرفة في حصول الآخر .

الثاني : ان العدم نفى محض . فكيف يعقل جعل النفي المحض مؤثرا في الوجود ؟ وان عقل ذلك ، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود .

الثالث : ان هذا العدم سابق على هذا الوجود ، وممتنع البقاء عند حصول هذا الوجود ، فكيف يعقل جعله مؤثرا فيه ؟

الرابع : انه لو كان الأمر على ما قالوه ، يلزم ان يكون للشيء الواحد اسباب لا نهاية لها من العدميات . وذلك لأن كل حقيقة ، فانه يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها ، وما عداها أمور غير متناهية . وهذا الشيء الواحد من حيث انه ليس بثلاث (مثلا) يكون هذا العدم مبدأ له . ومن حيث انه ليس بمربع ، يكون هذا العدم الآخر مبدأ له . وهكذا التوال في العدميات التي لا نهاية لها .

والخامس : انه جعل هذا العدم مبدأ لهذا الوجود ، من حيث أن يكون هذا الوجود ذا أول ، لا يتقرر الا بهذا العدم ، فلم لا يجعل هذا الوجود مبدأ لذلك العدم ، من حيث أن يكون ذلك العدم ذا آخر ، لا يتقرر الا بهذا الوجود ؟ واعلم : أنه لولا أن هذا البحث خسيس جدا ، والا لكان للاطناب (٤) فيه مجال .

قال الشيخ : « كل جسم يتحرك . فحركته اما من سبب خارج . وتسمى حركة قسرية . واما من سبب (٥) في نفس

(٤) الاطناب فيه محال : ص (٥) زيادة من : ع

الجسم ، اذ الجسم لا يتحرك بذاته . وذلك السبب أن كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير ، فيسمى طبيعية ، وان كان محركا حركات شتى بارادة أو غير ارادة ، أو محركا حركة واحدة بارادة . فيسمى نفسا »

التفسير : هذه هي (٥) المصادرة الثالثة : وأقول : الجسم المتحرك لابد له من محرك . ومحركه إما ذاته وإما غيره . وذلك المغير إما أن يكون حاصلًا فيه أو يكون مباينًا عنه . فنقول : إما أنه لابد لكل متحرك من محرك . فلنسلم هذا في هذا العلم . الى أن يقوم البرهان في الفلسفة الأولى على أن كل ممكن لابد له من مؤثر . وأما أنه يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته ، فهو مقدمة برهنوا عليها في العلم الطبيعي . وجيئذ يثبت لنا : أن كل جسم فانه يتحرك لأمر سغير لذاته . ثم نقول : ذلك المغاير ان كان مباينًا عن المتحرك ، فذلك هو التحريك القسرى . وأما أن يكون موجودا في ذات ذلك الجسم . فنقول : ذلك المحرك إما أن يكون له شعور بذلك الأمر الذي يصدر عنه ، أو لا يكون له به شعور . وعلى التقديرين فالأثر الصادر عنه إما أن يكون أثرا واقعا على نهج واحد ، وإما أن يكون آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة ، فيحصل من ضرب اثنين في اثنين : أقسام أربعة .

الأول : للقوة الموجودة في الجسم التي لا شعور لها بها يصدر عنها . ويكون المصادر عنها أثرا واحدا واقعا على نهج واحد . وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الأرضية فانها تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم في مكانه الطبيعي وهو الأرض والحركة اليه بشرط كونه خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجودة لهذا الأثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة بهذا الأثر ثم ان هذا الأثر اثر واحد واقع على طريقة واحدة .

القسم الثاني : القوة التي لا شعور لها بها يصدر عنها . ثم أنه تصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هي المسماة بالنفس

(٦) هذا دليل من إين سينا على أن النفس التي هي الروح أو الانسان غير الجسد .

النباتية فانها تعمل أنما لا مختلفة ما بها تزيد في طول الأضواء . وعرضها
وعرضها وتعمدها صورا مختلفة وأشكالا متباينة ، فإن بعضها لحم وبعضها
قلب وبعضها دماغ .

القسم الثالث : القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الأثر
المصادر عنها أثرا واجدا واقعا على نهج واحد وهذه القوة هي المسماة
بالنفس الفلكية الجسدية وهي القوة المباشرة لتحريك الفلكي .

والقسم الرابع : القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الأثر
المصادر عنها أثرا مختلفا وأتعة على مناهج مختلفة وهي النفس الحيوانية
الحالة في أبدان الحيوانات الموجودة في هذا العالم .

نهذا تلخيص ما في هذا الموضع وإذا عرفت هذا ، فلنرجع إلى تفسير
الفاظ الكتاب .

فأما قوله كل جسم متحرك فحركته إما من سبب من خارج ويسمى
حركة قسرية وإما من سبب في نفس الجسم ، إذ الجسم لا يتحرك بذاته
فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرك بذاته بل لابد من شيء آخر
يحركه وذلك المحرك إما أن يكون خارجا عن ذاته وإما أن يكون موجودا
فيه والأول هو الحركة القسرية . وأما الثاني وهو أن يكون ذلك المحرك
موجودا فيه فهو الذي يسمى متحركا من تلقاء نفسه .

وأما قوله وذلك السبب إن كان محركا على جهة واحدة على سبيل
التسخير فيسمى طبيعة وإن كان محركا حركات شتى بإرادة أو غير إرادة
أو محركا حركة واحدة بإرادة فيسمى نفسا .

واعلم : أن الأقسام الأربعة التي ذكرناها مذكورة في هذا الكلام .
وذلك لأن قوله إن كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى
طبيعة . فالمراد منه : ما ذكرناه (وهو) أن القوة التي تفيد أثرا واحدا مع
أنها لا تكون شاعرة بذلك الأثر ، فهي الطبيعة . فعبر عن عدم الشعور
بالتسخير وأما قوله وإن كان محركا حركات شتى فهذا إشارة إلى القوة
التي يصدر عنها إشارة مختلفة سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور ،

كالقوى النباتية أو كانت واجدة الشمس كالقوى الحيوانية . فثبت :
أن هذا الكلام مشتمل على القسم الثانى والقسم الثالث . وأما قوله أو محركة
حركة واحدة بارادة . فهذا هو القسم الرابع وهو النفس الفلكية .
والحاصل : أنه سمي القسم الأول بالطبيعة ، والأقسام الثلاثة
الباقية بالنفس . فثبت : أن الكلام المذكور فى الكتاب مشتمل على الأقسام
الأربعة التى ذكرناها .



قال الشيخ : « أسباب الأشياء أربعة : تبدأ الحركة بخلق البناء
للبيت ، المادة مثل الخشب واللبن للبيت ، الصورة مثل هيئة البيت للبيت ،
الغاية مثل الاستئكان للبيت »

التفسير : هذه هى المصادرة الرابعة . وفيها مسائلتان :

المسألة الأولى

هى

تفسير العلة الأربع

اعلم : أن تحقيق الكلام فى هذا الباب أن يقال : الذى يحتاج الشيء
إليه إما أن يكون جزءاً من ماهيته أو لا يكون . أما الأول فإما أن يكون جزءاً ،
به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز ، فإن عند وجود الطين يكون
الكوز ممكن الوجود وإما أن يكون جزءاً ، به يكون الشيء واجب الوجود .
وهو الصورة مثل شكل الكوز فإن هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب
الحصول . وأما المحتاج إليه الذى لا يكون جزءاً من ماهية المحتاج فهو
فسمان أحدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذى يدخل الكوز فى الوجود ،
والثانى العلة الغائية وهى الغرض الذى لأجله يقصد الفاعل ادخال ذلك
الفعل فى الوجود . وهو كون الكوز بحيث يصلح أن يشرب الماء منه .

واعلم : أن الشيخ ذكر فى « الاشارات » أن العلة الغائية علة فاعلية
العلية الفاعلية . وهذا هو الحق الذى لا محيص عنه .

المسألة الثانية

فى

تقسيم كل واحد من هذه الملل الأربع الى الأقسام الكثيرة

قال الشيخ : « كل واحد من ذلك . اما قريب واما بعيد واما عام

واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض »

التفسير اعلم : ان كل واحدة من الملل الأربع المذكورة يمكن اعتبارها بحسب الأوجه الثمانية المذكورة فى هذا الكتاب . وزاد فى « المشفاء » أربعة أخرى . وهى أنها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة . فيكون المجموع اثنى عشر وجها . فلنعتبر هذه الأمور أولا فى العلة الفاعلية فنقول : الفاعل القريب هو الذى لا واسطة بينه وبين المفعول ، كالوتر لتحريك الأعضاء . والبعيد هو الذى بينه وبين المفعول واسطة . وهو مثل النفس لتحريك الأعضاء . والفاعل العام هو الذى يشترك فى الانفعال عنه أشياء كثيرة . مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة . والفاعل الخاص هو الذى لا يفعل عنه الا شىء واحد ، كالدرء الذى يتناول « زيد » فيؤثر فى بدنه الخاص لا فى بدن غيره . واما الذى بالقوة ، فمثل النار ، بالقياس الى ما لم تشتعل فيه . ويصح اشتعالها فيه . والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة ، وقد تكون بعيدة كقوة المصبى على الكتابة . واما الذى بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه . واما الفاعل بالحقيقة والذات ، فكالطبيب اذا عالج ، والنار اذا سخفت . وهو أن تكون العلة مبدأ بالذات لوجود ذلك الفعل ، وأخذت من حيث هى مبدأ له .

والعلة الفاعلة بالعرض : ما خالف ذلك . وهى على أصناف :

فأحدها : أن يكون اثر هذا الفاعل فى ازالة الضد فقط . مثل « السقمونيا » فانه يزيل الصفراء فيحصل البرد ، فتكون السقمونيا مبردة بالعرض من هذا الوجه .

وثانيها : أن يوجد ما يمنع المؤثر عن اثره . والذي يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك الأثر بالعرض . مثل : من أزال الدعامة حتى ينهدم السقف . فإنه يقال : هو الذي هدم السقف (٧)

وثالثها : مثل أن يقال : الطبيب يبنى ، فإنه يبنى لا من حيث هو طبيب ، بل من حيث أنه بناء .

ورابعها : أن يكون الفاعل بالطبع أو بالارادة متوجها الى غاية يبلغها أو لا يبلغها . لكن يعرض معها غاية أخرى . مثل الخبز يشج ، وإنما تعرض ذلك لأنه هابط للطبع ، فلما اتفق أن وقع راس انسان في عبيطة ، ووقع ذلك الحجر على ذلك الرأس بقتله ، لا جرم شجبه . وأما الفاعل الكلى فهو مثل الطبيب للعلاج ، وأما الجزئى فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج . وأما الفاعل البسيط ، فإن يكون صدور الفاعل عن قوة فاعلية واحدة ، مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة . وأما المركب فإن يكون صدور الفعل عن عدة قوى ، إما متفقة النوع كقوم يحركون سفينة ، أو مختلفة النوع ، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة .

ولما ذكر « الشيخ » هذه التفاصيل في « الشفاء » قال : وقد يمكنك أن تركيب بعض هذه مع بعض . ثم قال : ولنورد هذه الاعتبارات أيضا في المبدأ المادى . فالمادة القريبة مثل الأعضاء للبدن . والبعيدة مثل الأخلاط بل الأركان . والعام مثل الخشب للكرسى وغيرهما . والخاص فهو مثل جسم الانسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة .

قال : وفريق بين القريب وبين الخاص ، فقد يكون السبب المادى قريبا وعمما . وأما السبب المادى بالقوة : فهو مثل النطفة لبدن الانسان ، والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسي . والسبب المادى بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته . والسبب المادى بالذات فهو الذى لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء . مثل الدهن للاشتعال . والذى بالعرض فكما يقال : الماء موضوع للهواء . ونرى الحقيقة مادة الماء هي الموضوع

(٧) موسى ميمون في دلالة الحائرين قال بهذا الكلام .

للهوئية . وإما المادة الكلية فهي كالخشب للسريز والمادة الجزئية ، فهي كهذا الخشب لهذا السريز . وإما المادة البسيطة فهي كالهوىلى الأولى للأشياء كلها . وإما الحركية فكالأخلاق للبدن . وإما هذه الاعتبارات من جهة الصورة . فالصورة القريبة مثل التربع للمربع ، والبعدة مثل ذى الزاوية له ، والصورة العامة والكلية واحدة . وهي مثل الجنس للنوع . وكذا الخاصة والجزئية واحدة . وهي مثل حد الشيء أو فصله أو خاصته . والصورة بالقوة فهي القوة مع القدم . والصورة بالفعل فهي معرونة . والصورة البسيطة تهمل صورة الماء والنار ، فإنها حقيقة واحدة ، وإم تتكون حقيقتها من اجتماع عدة أمور . والصورة المركبة فهي مثل الصورة الحيوانية التى انها تحصل من اجتماع عدة أمور .

وإما اعتبار هذه المعانى من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعدة فكالسعادة للدواء . وإما العامة فهي الغاية التى هى غاية لسببين مختلفين ، مثل اسهال الصغير ، فانه غاية لشرب النرجيين ولشرب البنفسج أيضا . وإما الخاصة فهمل « أما زيد صديقه فلانا » وإما الغاية بالفعل والقوة وإما الغاية بالذات ، فهي المعنى الذى تطلبه الحركة الطبيعية أو الارادية لنفسها . مثل الصحة . وإما الغاية بالعرض ، فعلى أصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجل نفسه . مثل دق الهاون لأجل شرب الدواء . ومن ذلك ما يلزم الغاية أو يعرض لها .

أما ما يلزم الغاية فهو الأكل ، فان غايته المغوط . وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية . بل الغاية هى دفع الجوع . وإما ما يعرض للغاية . فهمل الجمال للرياضة ، فان الرياضة قد تستعقب حصول الجمال ، ولكن المقصود من الرياضة ليس حصول الجمال . وإما الغاية الجزئية ، فكقبض « زيد » على فلان الغريم . الذى كان القبض عليه هو المقصود من السفن . وإما الغاية الكلية . فكانتصافه من الظالم مطلقا . وإما الغاية البسيطة فهمل الشبع للأكل ، والغاية المركبة فهمل لبس الحرير لأجل الجمال ، ولقتل القمل . وهذا فى الحقيقة غايتان .

هذا هو الكلام فى بيان هذه الأقسام . وهذا الفصل من أوله الى آخره منقول من كتاب « الشفاء »

قال الشيخ : « الطبيعة سبب على أنه مبدأ الحركة ، بما هي فيه ، ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض »

التفسير : انا فى المصادرة المتقدمة لخصنا الكلام فى تعريف ماهيته الطبيعية ، الا ان التعريف المذكور فى هذا الموضع ، هو المنقول عن الحكيم الكبير « أرسطاطاليس » ولعل « الشيخ » إنما أعاده لهذا السبب . ولو أنه ذكره فى غير ذلك الموضع لكان أولى .

واعلم : أن ظاهر الكلام يقتضى كون القوة الواحدة علة لحركة محلها ، ولسكون محلها . وذلك باطل . اما أولا : فلان الجمع بينهما محال . فالقوة الواحدة كيف تكون موجبة لها معا . واما ثانيا : فلان السكون عدم الحركة ، فكيف يعقل كون المبدأ مبدأ لعدم أثره ؟

والجواب عن الأول : انه لا يبعد كون الأول للشيء الواحد موجبا لأثرين متنافيين بحسب بشرطين مختلفين . فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلًا فى الحيز القريب ، وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلًا فى الحيز الطبيعى .

والجواب عن الثانى : ان الجسم اذا سكن . فهناك أمران : أحدهما : عدم تلك الحركة .

والآخر : استقراره فى ذلك الحيز ، وحصوله فيه . وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة أمر ثبوتى ، فانهم أجمعوا على أن « الاين » عبارة عن حصول الجسم فى مكانه . واتفقوا على أن هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال فى الجسم .

واذا عرفت هذا فنقول : ان أريد بالسكون عدم الحركة فذاك لا يمكن جعله اثرا للطبيعة واما أن أريد كونه مستقرا فى ذلك الحيز ، فذاك يمكن جعله اثرا للطبيعة ومعلولا لها .

واعلم : أنك لما علمت فى الفصل المتقدم : أن العلة قد تكون علة بالذات ، وقد تكون علة بالعرض ، لا جرم بين ههنا : أن الطبيعة فى كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذى لخصناه ، موجبة بالذات لا بالعرض .

واعلم : أنه متى صدق على الطبيعة أنها مبدأ بالذات لهذا الأمر ، متد صدق عليها أنها ليست بالعرض لذلك ، فيشبه أن يكون قوله بالعرض كالتكرير الذى يذكر لأجل التوكيد . ونظيره قولهم فى حد القياس : أنه قول مؤلف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها قول بالذات لا بالعرض .

قال الشيخ : « الحركة كمال أول لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة . وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه »

التفسير : هذه هى المصادرة الخامسة . واعلم : أن هذا البحث إنما جعله من مبادئ العلم الطبيعى ، لأن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن . وإذا كان كذلك ، كان تصور الحركة والسكون جزءا من أجزاء هذا العلم ، فلا جرم كان من المبادئ .

ثم يقول : الحكماء ذكروا فى تعريف الحركة وجوها :

التعريف الأول : أن يقال : اعلم أن الشيء إما أن يكون بالفعل من كل الوجوه ، أو بالقوة من كل الوجوه ، أو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر .

أما الأول وهو الذى بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه ، فإنه منزّه عن طبيعة القوة والامكان وضرب من الملائكة وأما الثانى وهو الذى بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لأنه فى كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل . وأما الثالث وهو الذى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فإنه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم أن خروجه الى الفعل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون على التدرج . والأول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما زال وبطل . والثانى هو الحركة فعلى هذا الحركة : عبارة عن خروج الشيء فى أمر من الأمور ، من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدرج أو لا دفعة .

وطعن الحكيم فى هذا التعريف فقال : لا يمكن تعريف قولنا يسيرا
يسيرا . وقولنا على التدرج ، الا بالزمان الذى لا يمكن تعريفه الا بالحركة .
فيلزم الدور . وايضا : قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة
بالآن المعرف ، بالزمان المعرف بالحركة . فيلزم الدور . **والجواب :** ان
بناء هذا السؤال على أنه لا يمكن تعريف المدة والزمان الا بالحركة ، وذلك
بناء على أن الزمان مقدار الحركة . وهو عندنا باطل على ما سيأتى
تقريره . والدليل على صحة ما قلناه : ان تصور المدة وتصور الماضى
والحاضر والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل أنه
حاصل لكل العقل ، ولن لا يعلم شيئا من مباحث الحكماء .

ونقول : السؤال الواقع على هذا الكلام : ان نقول : الحادث على
سبيل التدرج غير معقول . وذلك لأنه اذا حصل تغير فلا بد أن يكون قد
حدث أمر أو زال أمر والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم أن يقال
انه لا تغير عند حصول التغير . وذلك خلف . محال .

واذا ثبت هذا فلنفرض انه حدث أمر . وذلك الذى حدث هو (اما) عين
ما سيحدث بعده أو غيره . والأول باطل ، لأن الذى حدث الآن ، فهو موجود
الآن . والذى سيحدث بعد ذلك ما حدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو
عين ذلك لكان الشيء الواحد موجودا معدوما معا . وهو محال .
فثبت : أن الذى حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك ، وان الذى
حدث الآن فقد حدث دفعة ، وأن الذى سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شيء
الهيئة . فثبت : أن الحدوث على سبيل التدرج فى الشيء الواحد محال
فى العتول .

والتعريف الثانى للحركة : ما ذكره الحكيم : « أرسطاطاليس » فقال :
الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . وتقريره : أن الحركة
أمر ممكن الحصول للجسم ، والشيء اذا كان ممكنا ثم صار موجودا فذلك
الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات
من حيث انه لا حقيقة لها ، الا التادى الى الغير .
وما كان كذلك فله خاصتان :

أحدهما : انه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول ، ليكون هذا التادى تاديا اليه .

والثانية : ان ذلك التادى مادام باقيا ، فانه (ان) بقى منه شيء بالقوة ، فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل ، اذا لم يصل الى المقصود ومادام كذلك فقد بقى من كونه متحركا. أمر بالقوة فثبت أن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شيء بالقوة ، وبأن لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل .

وأما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين . فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل ، فحصول المربعة من حيث هو هو ، لا يوجب أن يستعقب شيئا آخر . وأيضا : فعند حصولها لا يبقى فيها شيء بالقوة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر غفيه امكان امرين : **أحدهما :** امكان حصوله فى ذلك المكان الآخر . **والثانى :** امكان التوجه اليه . فهذان أمران اذا حصلا كانا كماليين . لكن التوجه اليه مقدم على الوصول اليه ، والا لكان ذلك الوصول دفعة لا على التدرج . وقد فرضناه حاصلا ، فثبت : أن هذا التوجه كمال أول للشيء الذى هو بالقوة ، لكن لا من كل وجه . فان الحركة تكون كمالا للجسم ، لا من حيث انه جسم ، ولا من حيث انه انسان ، وانما هو كمال له من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة . فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة .

واعلم : أن هذا البيان لطيف دقيق ، الا ان السؤال عليه قائم من وجوه :

الأول : ان هذا التعريف للشيء بها هو اخفى منه ، لأن كل انسان عاقل يدرك ببديهة العقل التفرقة بين كون الشيء متحركا وساكننا ، والأمور التى ذكرتموها لا يتصورها انسان ، الا الأنكباء من الناس . وتعريف الواضح بالخفى مستنكر فى المنطق .

والثاني : انه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالات أولاً ، الا اذا بينتم ، ان هذا الحدث لا يكون دفعة بل يكون يسيراً يسيراً . فصار هذا التعريف محتاجاً الى تقدم العلم بأن الشيء قد يحدث يسيراً يسيراً ، فان كان تصور الحدث على سبيل التدرج متوقفاً على تصور أصل الحركة على ما يقوله اصحاب هذا « الحكيم » فقد فسد هذا التعريف . وان لم يتوقف عليه ، فحينئذ يكون تعريف الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً ، أولى .

الثالث : ان الجسم حال كونه متحركاً هل هو في المكان ام لا ؟ فان لم يكن في المكان ، مع أنه جسم متحيز فذلك محال ، وان كان في المكان فهل هو في المكان الذي انتقل عنه أو في مكان آخر ؟ فان كان الأول فهو بعد لم يتحرك ، وان كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركاً ، الا أنه حصل في مكان بعد أن كان حاصلًا في مكان آخر ، فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية في أحياء متلاحقة ، وحينئذ لا تكون الحركة كمالات أولاً ، يتبعه كمال ثاني . بل هو عين ذلك الذي سميتموه بالكمال الثاني ، ولا يبقى لهذا الذي سميتموه بالكمال الأول معقول ومحمول للبتة

والتعريف الثالث للحركة : ما ذكره الامام « أفلاطون » الالهي . وهو أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة . ومعناه : كون الجسم بحيث لا يفرض له آن من الآتات ، الا وحاله في ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده .

والتعريف الرابع للحركة : ما ذكره « فيثاغورس » وهو أن الحركة عبارة عن الغيرية . وهذا قريب مما ذكره « أفلاطون » لأنه اذا كان حاله في كل آن يفرض مخالفاً لحاله قبل ذلك الآن ، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أمورا متغايرة . فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة ، وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية . والمقصود من الكل : واحد . **والتعريف الخامس للحركة :** ما ذكره المتأخرون وهو أنها عبارة عن الحصول الأول في الحيز الثاني . وتقرير هذا الكلام سيأتي عن قريب على سبيل الاستقصاء .

**قال الشيخ : « سواء كان تلك الحال إنا أو كيفاً أو كما أو
وضعا . كالشيء يكون على وضع في مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه ،
ولا يفارق كلية مكانه »**

التفسير : لما ذكر حد الحركة وحقيقتها ، بين في هذا الفصل : ان
الحركة لا تقع الا في هذه المقولات الأربع . وهي الأين والكيف والكم والوضع
مبهنا نفتقر الى بيان أمرين : أحدهما : أن هذه المقولات الأربع قابلة للحركة .
والثاني : أن ما سواها غير قابل للحركة .

أما الأمر (٨) الأول ففيه أربع مسائل :

المسألة الأولى

في

تقرير الحركة في الأين

وهي المسماة بالمنتقلة .

اعلم : ان الجسم اذا حصل في حيز فكونه حاصلًا في ذلك الحيز
لا يقبل التفاوت . وذلك لأنه إما أن يكون حاصلًا فيه ، وإما أن لا يكون
حاصلًا فيه ، وليس بين حصوله فيه واسطة . ولا يقال : انه اذا خرج
عنه بعضه ، وبقي فيه بعضه ، كان ذلك واسطة . لأننا نقول : هو عبارة عن
جموعه . فاذا لم يبق في ذلك الحيز بعضه ، فمجموع ذلك التمكن ما بقي
في ذلك المكان كما كان . فثبت : أنه لا واسطة بين هذين القسمين البتة .
واذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول ، وحدث الملاحصول
دمعة . ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدرج البتة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم مادام يكون حاصلًا في ذلك الحيز ،
فانه لا يكون متحركا . فلذا صار لا حاصلًا فيه فحدث هذا الملاحصول
انما يكون دفعة . ففي الآن الذي هو أول آتات الملاحصول ، لابد وأن
يكون قد حصل في حيز آخر . ثم الكلام فيه كما في الأول ، وحينئذ يرجع

(٨) المقام : ص

حاصل الكلام الى أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياء متلاحقة . وهذا هو المراد من قولنا : الحركة عبارة عن الحصول الأول في الحيز الثاني . وهذا كلام معقول مفهوم ، إلا أنه يتوجه عليه سؤالان :

الأول : حصول الجسم في الحيز الثاني نهاية الحركة ومقطعها ، وانها الحركة هو انتقاله في الحيز الأول الى الحيز الثاني .

السؤال الثاني : هو أنه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة ، وكل واحد منها لا يقبل القسمة . ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون الجسم مركبا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة . وذلك يوجب القول بالجواهر الفرد .

والجواب عن السؤال الأول : أنه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز إلا هذا الذي ذكرناه . وهو أنه كان حاصل في الحيز الأول ، ثم صار حاصل في الحيز الثاني ، وليس بين هذين الحصولين في هذين الحيزين متوسط البتة . وما ذكرتموه من أن الانتقال من الحيز الأول الى الحيز الثاني مغاير للحصول له في الحيز الثاني ، فهو عمل إلهي الكاذب والخيال الباطل . وذلك مما لا يلتفت اليه .

والذي يقوى هذا لكلام ويقطع مادة هذا الخيال : أنا نقول : أنه حال كونه متحركا ، هل هو حاصل في حيز أم لا ؟ لم يكن حاصل في حيز البتة مع كونه متحيزا أو حجما . فهذا عجيب . وإن حاصل في حيز فهو حاصل في حيز غير معين ، أو في حيز معين . والأول باطل ، لأن ما لا تعين له في نفسه فهو غير موجود ، وما لا يكون موجودا ، امتنع حصول الجسم فيه .

فثبت : أنه حال كونه متحركا لابد وأن يكون حاصل في حيز معين . وذلك يبطل قولهم : أنه حال كونه متحركا لا يكون حاصل في الحيز . ولهذا التحقيق قال المحققون : الخروج عن الحيز الأول عبارة عن الدخول في الحيز الثاني .

وأما الجواب عن السؤال الثاني وهو أنه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة ، وجب أن يكون القول بالجواهر الفرد حقا : فهذا الكلام حق لا دافع له .

المسألة الثانية

في

(قبول الكم للزيادة والنقصان)

اعلم : أن قولنا : الكم يقبل الزيادة والنقصان (هو) بناء على أن الكمية عرض قائم بالجواهر . وقد عرفت في فصل قاطيغورياس : أن ذلك لم يثبت بالدليل . وأما الآن فإنا نسلم هذا الأصل ، وننظر في هذا الفرع . قالوا : الحركة في الكم تقع على وجهين : أحدهما : التخلخل والتكاثف . والثاني : النهو والذبول .

أما النوع الأول وهو التخلخل والتكاثف : فقالوا : المراد من التخلخل : هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه من الخارج شيء ومن غير أن يحدث في داخله شيء من الفرج . والتكاثف هو أن ينقص مقدار الجسم من غير أن يفصل عنه شيء ، ومن غير أن يحدث في باطنه شيء من الاكتناز .

واحتجوا على صحة هذا المذهب : بأمرين

الأول : قالوا : أنه ثبت أن المقدار حال في محل ، وأن ذلك المحل من حيث هو هو ، لا مقدار له ولا حجمية له . وإذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل إلى جميع المقادير على السوية ، وكما يقبل القدر الكبير ، وجب أن يكون هو بعينه قابلا . للقدر الصغير ، وبالعكس . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن المقدار حال في محل . ودلائلكم على ذلك قد سبق إبطالها . سلمنا ذلك . لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم . وذلك لأن مقدار الفلك المعين حال في هيولى (٩) Hyle . لا مقدار لها في حد ذاتها ، مع أن توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع . فكذا ههنا .

والثاني : قالوا : الماء إذا سخن في الآنية المسدودة الرأس ، فإنها تنشق وماذا كان إلا أن مقدار الماء الذي كان في داخل الآنية ازداد ، فانشقت الآنية .

(٩) هيولى بضم الهاء أو هيولاتى بضم الهاء والياء . وترجم في الانجليزية بالشبح .

ولفائل أن يقول : لم قلتم : أن السبب ما ذكرتم ؟ ولم لا يجوز أن يكون السبب فيه شيئاً آخر مجهولاً عندنا وعندكم ؟ أو نقول : لم لا يجوز أن يقال أن أجزاء النارية والهوائية نفدت في جرم الماء ، فإزداد جرم الماء لهذا السبب ، ولهذا المعنى انشقت الآنية . أو نقول : لم لا يجوز أن يقال : الأجزاء المائية لما سخنت تصاعدت ، وذهب كل جزء منها إلى جانب آخر ، غلبا قوى هذا المعنى عرض انشقاق الآنية ؟

ثم نقول : الذي يدل على فساد هذا المذهب وجوه :

الحجة الأولى : أنا بينا أنه يمتنع أن يكون المقدار حالاً في محل ، بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص .
الحجة الثانية : أن نسبة المادة إلى المقادير الصغيرة والكبيرة ، لما كانت على النسوية ، كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكناً متساوياً ، والممكن المتساوي لا يكون دائماً ولا أكثرياً . فيلزم أن يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير أكثرى .

الحجة الثالثة : أن الآنية إذا كانت ضيقة الرأس ، ثم مصصناها وبالفناء في المص ، فانها ربما انكسرت إلى الداخل . ومذهبكم أنها انما انكسرت لأنه بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء ، إلى أن صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء . ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكناً ، لوجب أن لا تنكسر القارورة البتة ، إذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء ، فالقدر الباقي ينبسط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوءاً . فإذا مصصنا مرة أخرى بعض ذلك المنبسط ، صارت البقية منبسطة مرة أخرى . وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة ، فوجب أن لا تنكسر القارورة البتة .

الحجة الرابعة : أن الجسم إذا زاد مقداره فانها يعلم أن القدر الزائد ذات قائمة بالنفس ، فالقول بأن الزائد مجرد الصفة مكابرة في البسيهيات .

وأما النوع الثاني من الحركة في الكم . وهو النمو والنبول .
فهنها قد سلموا أن النمو لا يحصل ، إلا إذا اتصلت أجزاء الغذاء بالمفتدى ،

وأن الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الأجزاء عنه . فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال ، فهذا معقول . وان كان المراد غيره ، فهو غير معلوم .

المسألة الثالثة

فى

(بيان الحركة فى الكيف)

اعلم : أن الحركة فى الكيف هو مثل أن يظهر الضوء الضعيف فى المصبح ، ثم لا يزال يتزايد ويقوى الى أن يظهر الضوء الكامل . ومثل أن يأخذ الحصرم فى الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا ، الى أن تحصل الحلاوة الكاملة .

واعلم : أن هذا وان كان كما قالوه فى ظاهر الأمر الا أنه فى الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو فى نفسه لا بقبل الأشد والأضعف . وبرهانه : أن الضوء اذا ازداد . فهل حصل عند الازدياد شىء أو لم يحصل ؟ فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد . هذا خلف . وان حصل أمر زائد فهذا الذى حصل الآن (هل) هو عين ما كان حاصل قبل ذلك أو غيره ؟

فالأول محال ، لأن الذى حدث الآن ما كان حاصل قبل ذلك والذى كان موجودا قبل ذلك كان حاصل قبل ذلك فلو كان هذا الذى حدث الآن ، عين ما كان حاصل قبل ذلك ، لزم أن يصدق على الشىء الواحد انه كان حاصل قبل ذلك وانه ما كان حاصل قبل ذلك . وهذا محال .

وأما ان كان هذا الذى حدث الآن شيئا مغايرا لما كان حاصل قبل ذلك فهذا الذى حدث الآن له ماهية مخصوصة والذى كان حاصل قبل ذلك له أيضا ماهية مخصوصة . فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا . فثبت : أن هذا الذى يظن به فى الظاهر أنه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا ، فان معناه فى الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة فى آئات متعاقبة . وذلك أيضا يوجب القول بالجواهر المفرد .

المسألة الرابعة

فى

(جسم الفلك)

قد ذكرنا : أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النسب . وإذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الأجزاء الكثيرة فيه . وحيث يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الأجزاء وأيضا يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى الأمور الخارجة عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين أجزائها فانها لا تبطل لما ثبت أن الخرق على الفلك محال . وأما النسب الحاصلة بين أجزائها وبين الأمور الخارجة عنها ، فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة . ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين . وإذا حصل التبدل فى العلة ، فقد حصل التبدل أيضا فى المعلول .

وهذا هو اثبات الحركة فى الوضع .

واذ قد لخصنا الكلام فى هذه المباحث ، فلنرجع الى تفسير الفاظ

الكتاب :

أما قوله : الحركة التى من كم الى كم تسمى حركة نمو وتخلخل ، ان كان الى زيادة ، وتسمى حركة ذبول أو تكاثف ، ان كان الى نقصان . فاعلم : أن عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان . والزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو . وطريق الحصر أن يقال : ازدياد الكم اما أن يكون بسبب انضمام شئ من الخارج اليه وهو حركة النمو أولا بهذا السبب وهو حركة التخلخل . وأيضا : انتقاص الكم اما أن يكون بسبب انفصال شئ عنه وهو الذبول ، أولا بهذا السبب . وهو التكاثف . وأما قوله : الحركة التى من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض . فاعلم : أننا قد تكلمنا فى وقوع الحركة فى كيف .

وهنا دقيقة لابد من الوقوف عليها ، وهى : أن السواد والبياض غير ، والاسوداد والابيضاض غير ، فالسواد والبياض من مقولة الكيف ، والاسوداد والابيضاض هو الحركة . فان الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد ، بعد أن لم يكن كذلك . وهذه الموصوفية المخصوصة هى الحركة فى السواد ، واتصافه الجسم بالسواد ، يكون أمرا مغايرا لنفس السواد . وهذا هو المراد من قوله : مثل الاسوداد والابيضاض .

وأما قوله : والحركة التى من أين الى أين تسمى نقلة . فهذا منه اشارة الى أن هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول فى الأين الثانى ، بل هى عبارة عن الانتقال من الأين الأول الى الأين الثانى . وقد علمت ما فى هذا المقام من الصعوبة .

وأما قوله والحركة الوضعية هى التى من وضع الى وضع ، والجسم فى مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه . فهذا منه اشارة الى ما قرناه من اثبات الحركة الوضعية .

المسألة الخامسة

فى

بيان أن التغير الذى يكون دفعة لا يسمى حركة

قال الشيخ : « وكل تغير دفعة ، فإنه لا يسمى حركة »

التفسير : قد ذكرنا أن خروج الشيء من القوة الى الفعل عندهم . قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج . فالأول يسمى كونا لما حدث وفسادا ، لما عدم . والثانى هو المسمى بالحركة . وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات .

المسألة السادسة

فى

الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك

قال الشيخ : « كل حركة تصدر عن محرك من متحرك ، فهى بالقياس الى ما فيه تحرك ، وبالقياس الى ما عنه تحرك »

التفسير : ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحركة اذا أخذت بالقياس الى المحرك ، فهي تحريك . واذا أخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحريك . وهذا الكلام باطل . و « الشيخ » نقل هذا المذهب فى الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعى من مخفاب « الشفاء » عن قوم ثم بالغ فى ابطاله ، ولا أدرى كيف اختاره فى هذا الكتاب ؟

قال فى « الشفاء » : « ثم من المشهور أن الحركة والتحريك والتحريك شىء واحد ، فاذا أخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة ، واذا أخذت بالقياس الى ما فيه سمي تحركا واذا أخذت بالقياس الى ما عنه سميته تحريكا »

ثم انه بالغ فى ابطال هذا الكلام وأطنب .

وانا أقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب : أن التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا فى وجود الحركة . ومؤثرية الشئ فى وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة . ويدل عليه وجوه :

الأول : أن مؤثرية الشئ فى شئ آخر صفة لمؤثر ، وذلك الأثر قد يكون صفة للمؤثر .

الثانى : انه يصح أن نعقل ذات الأثر مع الشك فى أن ذلك المؤثر هل أثر فيه أم لا ، والمعلوم غير المشكوك .

الثالث : أن مؤثرية الشئ فى الشئ نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الأثر . والنسبة بين الشئين مغايرة لهما .

الرابع : أن المؤثرية فى السواد ، والمؤثرية فى البياض ، والمؤثرية فى الجوهر : متساوية فى كون الكل مؤثرية . وخصوص كون الأثر سوادا وبياضا وجوهرا ، غير مشترك فيه . فالمؤثرية مغايرة للأثر .

فثبت : أن الحركة غير التحريك . وبهذا الدليل عينه يظهر أن الحركة غير التحريك ، وهو قبول الحركة .

واعلم : أن هذه المسألة ضعيفة أيضا . وحاصلها يرجع الى أن كون المؤثر مؤثرا فى الأثر وكون القابل قابلا للأثر . هل هو نفس ذلك الأثر ؟ ولنا فيه أبحاث طويلة . والذى ذكرناه كاف فى هذا المختصر .

المسألة السابعة

في

اقسام الحركات

قال الشيخ : « كل محرك يتحرك فاما أن يكون قوة في جسم واما أن يكون شيئا خارجا وتحرك بحركته في نفسه . مثل الذى تحرك باللماسة ، وينتهى المحركون والمتحركون في كل ترتيب الى محرك غير متحرك ، لاستحالة توالى اجسام متحركة يحرك بعضها لبعض الى ما لا نهاية له »

المفسر : هذا الفصل شديد الالتباس عندى ، وتلخيصه بحسب الممكن : أن يقال : كل متحرك غلابد له من محرك وذلك المحرك اما أن يكون قوة موجودة فيه ، واما بأن يكون شيئا مبلينا عنه . ثم هذا المبين اما (ان) يحرك غيره بأن يتحرك أولا في نفسه ، ثم يحرك ذلك المتحرك ، مثل انا اذا اردنا تحريك جسم باليد فانا نحرك اليد أولا ثم بواسطة تحريك اليد نحرك ذلك الجسم . واما أن يكون هذا المبين تحرك بأن لا يتحرك في نفسه ، فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلاثة :

(اما) القسم الأول ، فان « الشيخ » لم يتعرض اليه البتة . واما القسم الثانى ، فقد قال فيه : ان هذه الأشياء الى أن تتحرك أولا ثم تحرك غيرها ثانيا لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك ، والا لزم القول باثبات اجسام متحركة ، يحرك بعضها البعض الى ما لا نهاية له .

ولقابل ان يقول : لا يلزم من فساد القسم الثانى تعيين القسم الثالث ، بل متى فسد القسم الثانى ، بقى الحق . اما القسم الأول أو القسم الثالث . وذلك لأن الاقسام المذكورة ثلاثة . ولا يلزم من فساد الواحد منها . تعيين الثالث لأن يكون حقا . وأيضا : فهو انه صبح هذا الكلام ، الا أنه لم يظهر عندى أن الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير أى المطالب ؟ فبقى هذا الكلام مهمل غفلا .

الفصل الثالث

فى

بيان تناهى الأبعاد

قال الشيخ : « لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، ولا بعد من الأبعاد ، ولا خلاء ولا ملاء ، ولا عدد له ترتيب فى الطبع : موجودا بالفعل بلا نهاية . وذلك لأن كل غير متناه ، يمكن أن يفرض فى داخله ، ويفرض أبعد منه فى بعض الجهات حد آخر ، فإذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مختارا الى غير النهاية ، لم يخل إما أن يكون ما يبتدىء من الحد الثانى لو طبق فى الوهم على ما يبتدىء من الحد الأول لحاذاه وسواء ، ولم يفضل أحدهما على الآخر ، أو فضل وكل ما لو طبق على شيء ولم يفضل عليه ، فليسي بالانقص ولا أزيد منه وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثانى ، فهو انقص مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول ، فكسبون ما هو مساو انقص . هذا خلف . وإن فضل فهو متناه . والفضل متناه . فالجبهة متناهية ، فاذن لا يمكن أن نفرض بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء . وهذا القول فى الأعداد التى لها ترتيب فى الطبع ، بل الأمور التى لا نهاية لها ، هى فى العدم ولها قوة وجود . وكل ما يحصل منها فى الوجود يكون متناها »

التمسك : نقول : احتج « الشيخ » على تناهى الأبعاد فى هذا الكتاب بدليلين :

(البرهان) الأول (على وجوب تناهى الأبعاد) :

هو (هذا) الذى نقلناه وتقديره : هو أننا نفرض خطأ لا نهاية له ، ولنفرض فيه مقطعا . فهو من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له : خط ،

ونفسم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا آخر . فهو مع هذا الشبر الى ما لا نهاية له خط آخر . ولا شك أن هذا الثانى أريد من ذلك الأول بهذا الشيء ، ثم ليطبق الناقص على الزائد من هذا الطرف المتناهى ، فان لم يظهر الفضل من الطرف الآخر ، لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص . وهو محال . وإن ظهر الفضل ، فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا . والزائد زائد عليه بشبر واحد وهو متناه . والمقناهى مع المتناهى متناه . فيلزم أن يكون الكل متناهيا . هذا تمام هذا البرهان .

فان قيل : السؤال على هذا الكلام من وجوه :

الأول : تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة ، لا يمكن الا بطريقتين :

أحدهما : أن يحدث الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الزائد .

والثانى : أن يدفع الخط الزائد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص . لكن الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه والمدفوع اليه ، متناهيا . لأن على تقدير أن يكون غير متناه ، فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه أو يجذبه عنه . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب أو الدفع . فثبت : أنها لا يعقلان الا فى الخط المتناهى . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان الخط المجذوب عنه والمدفوع اليه متناهيا . فلو أثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق ، لزم الدور . وانه فاسد .

السؤال الثانى : مذهب الفلاسفة : أن النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان لا نهاية لها . مع أن دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها . فان جملة النفوس التى كانت موجودة قبل هذا (الزمان) بئانه سنة ، أقل عددا من جملة النفوس التى هى موجودة فى هذا الزمان بمقدار العدد الذى حدث من النفوس فى هذه المائة سنة . وحينئذ نقول : عدد الجملة الناقصة ان كل مثل عدد الجملة الزائدة ، كان الزائد مساويا للناقص . هذا خلف . وان كان أقل منه لزم أن يكون عدد الجملة الناقصة

متناها ، والفضلة متناهية : فالجمله متناهية . مع أنها عند الحكماء
غير متناهية .

السؤال الثالث : الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الأزل ،
أقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الأزل ، بمقدار ما بين زمان
الطوفان الى هذا الزمان ، وحينئذ تجرى تلك الحجة فيها ، فيلزم أن
يكون للحوادث أول غير مقبول عند القوم .

السؤال الرابع : ان استمرار وجود الله من الأزل الى هذا الزمان
الذي نحن فيه ، أزيد من استمرار وجوده من الأزل الى زمان الطوفان ،
بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان . وحينئذ تجرى تلك الحجة المذكورة
فيه . وذلك يوجب أن يحصل لدوام وجود الله تعالى أول وبداية —
نعالي الله عنه —

السؤال الخامس : ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها ، أقل من
تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها . وما كان أقل من غيره فهو متأه ،
فيلزم أن يكون غير المتناهي متناها . هذا خلف .

السؤال السادس : المدة التي انقضت من الأزل الى زمان الطوفان ،
أقل من المدة المنقضية من الأزل الى هذا الزمان ، بما بين زمان الطوفان
الى هذا الزمان . وحينئذ نذكر فيه طريقة التطبيق . ويلزم أن يقال :
المدة المنقضية من الأزل الى الآن ، يكون لها أول ، فيكون الأزل له أول .
هذا خلف .

لا يقال : المدة والزمان لهما أول عندنا . لأننا نقول : لا شك أن
البارى متقدم على العالم تقدما لا أول له . وذلك التقدم ليس الا بالمدة .
لأننا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود ، وحينئذ يعوهد السؤال .

فان قالوا : عندنا البارئ تعالى متقدم على العالم ، لا بالمدة الموجودة بل بالمدة المقدرة . نقول : هذا الكلام فاسد ، وبتقدير صحته ، فالسؤال (١) الذى ذكرناه باق .

أما الأول فلأن البارئ لما كان متقدما على وجود العالم ، كان امتداد وجود البارئ حاصلا قبل حصول العالم ، وكان امتداد عدم العالم حاصلا قبل وجود العالم . وكان هذا الامتداد محققا لا مقدر . وإما أن بتقدير صحته ، فالسؤال باق . وذلك لأن السؤال الذى ذكرناه يوجب أن يكون لتلك المدة المقدرة أول ، وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى . وأنه محال .

السؤال السابع : صحة حدوث الحوادث ، لا أول لها . اذ لو كان لتلك الإصحة أول ، لكان الحاصل قبل ذلك الأول هو الإمتناع الذاتى ، فيلزم أن يقال : العالم انتقل من الإمتناع الذاتى الى الامكان الذاتى . وهو محال . فثبت : أنه لا أول لصحة حدوث الحوادث . ثم نقول : صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الطوفان ، أقل من صحتها من الأزل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تعود فيه طريقة التطبيق ، فيلزم أن يكون لصحة حدوث الحوادث أول ، مع أننا بينا أن ذلك محال .

السؤال الثامن : لنفرض جملة متناهية من الأشياء . ونقول : جملة معلومات الله سبحانه بدون هذه الجملة المتناهية أقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية . والناقص متناه ، والفضلة متناهية . فجملة معلومات الله تعالى متناهية .

وهذا باطل بالإتفاق بين المتكلمين والفلاسفة .

أما عند المتكلمين . فلأن معلوماته تعالى غير متناهية .

وأما عند الفلاسفة . فلأن الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع

أنها غير متناهية فان أحد أقسام الماهيات الطبائع النوعية العددية وهى غير متناهية .

(١) فالذى : هامش .

السؤال التاسع : معلومات الله تعالى أريد من مقدّراته ، مع انه لا نهاية لكل واحد منهما .

السؤال العاشر : صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان الى الأبد الذى لا آخر له أريد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الأبد الذى لا آخر له ونعيد فيه طريقة التطبيق ، فيلزم اثبات آخر لهذه الصحة . وذلك محال . لأنه لا يقول به أحد . والا يلزم (٢) أن ينقلب الشيء عند حصول ذلك المقطع من الامكان الذاتى ، الى الامتناع الذاتى . وهو محال .

السؤال الحادى عشر : لناخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات أيضا جملة أخرى . ونقابل المرتبة الأولى من هذه الجملة بالمرتبة الأولى من تلك الجملة ، والثانية من هذه بالثانية من تلك . وهكذا على الترتيب فان لم تظهر الفضلة كان الزائد مساويا للمناقص وان ظهرت لزم التناهى فى آخر المراتب ، فيلزم أن يكون للعدد فى جانب الزيادة نهاية وذلك محال فى بديهة العقل .

السؤال الثانى عشر : الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة . وهلم جرا التى ما لا نهاية له من الأمور النسبية .

ثم نقول : لا شك أن مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها ، أقل من هذا المجموع بدون ذلك الاسقاط ، فوجب أن يكون مجموع هذه النسب متناهيا ، مع أنا بينا انها غير متناهية . هذا خلف .

الاجابات

اما السؤال الأول فاجابه : أن نقول : لا حاجة فى التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا بناء الدليل على التطبيق بحسب المراتب العقلية . وبيانه : أنا نقابل المشبر الأول من الجملة الزائدة بالمشبر الأول من الجملة الناقصة والمشبر الثانى من تلك الجملة بالمشبر الثانى من هذه الجملة . والمراد من هذا التقابل . هو : انه كما ان ذلك المشبر هو المشبر الأول من تلك الجملة ، فكذلك هذا المشبر هو المشبر الأول من هذه الجملة .

وإذا عرفت هذا فنقول : مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر .
ومعلوم : أن هذا لا يحتاج في ثبوته إلى الجبر والدفع . وحينئذ نقول :
أما أن يحصل في مقابلة كل مرتبة من المراتب الحاصلة في الجملة الزائدة
مرتبة تساويها في الجملة الناقصة أو لا تكون كذلك . فإن كان الأول لزم
أن يكون الزائد مساويا للناقص ، وأن كان الثاني فحينئذ تصير الجملة
الناقصة متناهية ، والفضلة أيضا متناهية . فتكون الجملة متناهية
لا محالة .

ولقائل أن يقول : أنا إذا أخذنا مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا
نهاية له في طرف الزيادة جملة . وأيضا : أخذنا مراتب الأعداد من العاشر
إلى ما لا نهاية له في طرف الزيادة . جملة أخرى . ثم قابلنا الأول من
هذا بالأول من ذاك والثاني من هذا بالثاني من ذاك . فعلى هذا التقدير
يلزم القول بكون الأعداد متناهية في طرق الزيادة . وإن هذا محال .

ولجيب أن يجيب فيقول : الفرق بين البابين أن ههنا الأجسام التي
لا نهاية لها لما كانت موجودة كانت الأشياء التي لا نهاية لها موجودة ،
وحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الأمر . بخلاف مراتب
الأعداد ، فإنه لا وجود لها في الخارج . وذلك ظاهر . ولا في الذهن
لأن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل . وإذا كان
لا وجود لهذه المراتب غير المتناهية في الأعداد ، ولا (٣) جرم لا يحصل
التطبيق فيها في نفس الأمر ، لم (٤) يلزم تناهيها . فظهر الفرق .

(وأما) السؤال الثاني : وهو المعارضة بالنفوس الناطقة . فجوابه :
أن الحكماء قالوا : كل ما له ترتيب في الطبع أو في الوضع ، فدخل
ما لا نهاية له فيه محال . وكل ما لا يكون كذلك ، فدخل ما لا نهاية له
فيه غير ممتنع . والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب لا في الوضع ولا في
الطبع . فظهر الفرق .

قال بعض المتكلمين : هذا الجواب في غاية الضعف . لأن هذا الدليل
مداره على حرف واحد . وهو أن الجملة الناقصة تنقطع حال ما تكون

(٤) فلم : ص

(٣) لا : ص

الجملة الزائدة باقية . وذلك يقتضى كون الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة أيضا متناهية ، فوجب أن تكون الجملة متناهية . وهذا الحرف قائم . سواء كان لتلك الجملة ترتيب فى الطبع — كما فى العلل — أو فى الوضع — كما فى الأبعاد — أولا فى الطبع ولا فى الوضع — كما فى النفوس — وإذا كان وجه الدليل قائما فى الكل ، كان الضابط الذى ذكرتموه عتبا ضائعا .

هذا منتهى ما وصل اليه فى هذا المقام .

ونقول : هذا الضابط الذى ذكره الحكماء معتبر جدا . وتقديره : أنه لما انطبق الشبر الأول من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، استحال أن ينطبق الشبر الثانى من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، لأنه لما تقابل الأول بالأول ، وجب أن تقابل الثانى بالثانى ، حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلا . وإذا كان كذلك وجب انتهاء الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم . وذلك يوجب كونها متناهية .

وهذا تقرير هذه الحجة فى العدد الذى له ترتيب فى الطبع .

وأما العدد الذى له ترتيب فى الوضع (هـ) . فذلك أيضا . لأن المملول الأخير من الجملة الزائدة مقابل بالمملول الأخير من الجملة الناقصة والثانى بالثانى والثالث بالثالث . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد من الانتهاء الى واحد حاصل فى الجملة الزائدة ، لا يوجد فى الجملة الناقصة ما يساويه فى المرتبة . وذلك يوجب الانتهاء .

وأما الكثرة التى لا يحصل فيها ترتيب فى الوضع ولا فى الطبع . فهذا المعنى غير حاصل فيه . لأننا اذا قلنا هذه الجملة أنقص من تلك الأخرى ، وكل ما كان أنقص من غيره فهو متناه . فان عينا بكونها متناهية أنه قد حصل فى غيرها ما لم يحصل فيها ، فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو أنها أنقص من غيرها ، وحينئذ يصير الأكبر عين الأوسط فى هذا القياس . وان عينا بذلك وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى

(هـ) الطبع : ص

وراءها غيرها . وهذا انما يعقل فيما له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع ،
فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى . فان أردنا به معنى ثالثا ،
فذلك غير معقول .

فثبت : أن هذا البرهان انما يقيم فى العدد الذى له ترتيب فى الوضع
أو فى الطبع . وما لا يكون كذلك ، فانه لا يجرى فيه هذا الكلام .

واما السؤال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية . فجوابه :
ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية
واما مجموعها . والأول يوجب تنافى كل واحد من تلك الحوادث — ونحن
نقول به — والثانى محال . لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ، يجب
أن يكون موجودا ، لأن المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان .
ومجموع الحوادث لا وجود لها البتة لا فى الخارج ولا فى الذهن . أما فى
الخارج فلأن الموجود فى الخارج أبدا ، ليس الا الواحد . وأما فى
الذهن فلأن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على
التفصيل . فثبت : أن مجموع الحوادث معدوم محض ، وثبت أن المعدوم
المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان . وهذا بخلاف الأبعاد ،
فان جميع أجزائها موجودة ، بخلاف العلل ، فانه ثبت أن العلة يجب أن
تكون حاصلة حال حصول المفلول ، فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات
لا نهاية لها ، لكان الكل موجودا دفعة واحدة وكان يصح الحكم على
ذلك المجموع بالزيادة والنقصان . فظهر الفرق .

واما السؤال الرابع : وهو المعارضة باستمرار وجود الله تعالى .
فجوابه : أن استمرار وجود الله تعالى من الأزل إلى الأبد ليس معناه
أعداد متوالية متعاقبة بل هو شيء واحد من جميع الوجوه بخلاف الأجسام
فان كل جزء منها مغاير للجزء الآخر .

واما السؤال الخامس : وهو تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها مع
تضعيف الألفين مرارا لا نهاية لها . فجوابه : ان هذه الأعداد لا وجود لها
فى الخارج ولا فى الذهن انما الحاضر فى العقل اضافة معنى اللانهاية
الى معنى التضعيف وذلك ليس فيه الا اضافة معنى إلى معنى ، بخلاف

الأجسام والعلل ، فانها موجودة في الخارج .

واما السؤال السادس . وهو المدة المنقضية من الأزل . فجوابه :
ما تقدم من أن المحكوم عليها بأن الزيادة والتقصان ان كان كل واحد من اجزائها
فهو مسلم ولا يضرنا أن كل واحد منها متناه ، وان كان مجموعها . فذلك
محال . لأنه لا وجود لذلك المجموع .

واما السؤال السابع : وهو صحة حدوث الحوادث من الأزل الى
الآن . فجوابه : عين ما ذكرناه جوابا عن الحوادث الماضية .

واما السؤال الثامن : وهو المعلومات التي لا نهاية لها . فجوابه :
أن العلم واحد . وانما التعدد في المتعلقات والنسب والاضافات . وقد
ثبت انه لا وجود لها في الأعيان .

وهذا هو الجواب بعينه عن سؤال المعلومات والمقدورات .

واما السؤال العاشر : وهو صحة حدوث الحوادث الى ما لا آخر له .
فجوابه : ان الصحة المستقبلية لا وجود لها في الحال . لا بحسب الآحاد
ولا بحسب المجموع . بخلاف العلل والأجسام .

واما السؤال الحادي عشر ، والثاني عشر — وهو سؤال مراتب
الأعداد ومرتب الاضافات — فجوابه : ان هذه النسب والاضافات لا وجود
لها في الأعيان ، فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والتقصان بخلاف العلل
والأبعاد ، فانها موجودة . فظهر الفرق .

هذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة . والله اعلم بالحقائق
والأسرار .

ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب :

اما قوله : انه لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من
الأبعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع موجودا بالفعل بلا
نهاية . فاعلم : ان من الناس من أثبت أجساما غير متناهية . واما جمهور
المتكلمين فقد اتفقوا على امتناع ذلك ، الا انهم اتفقوا على أنه لا نهاية

للأحياء الخالية خارج العالم . وهذا البرهان كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له ، كذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له على ما صرح « الشيخ » به هنا .

والعجب من المتكلمين : ان الخلق (الكثير) منهم يحتاجون بهذا الدليل على تنامي الأجسام ثم يثبتون أحياءا خالية خارج العالم ولا يعلمون أن هذا الدليل كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له .

واعلم : أن اعتماد المتكلمين في الفرق بين البابين (هو) على حرف واحد . وهو : أنهم يقولون : الأجسام ذات موجودة ، فيصح وضعها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان . وأما الأحياء الخالية فأنها نفى محض وعدم صرف . فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان ؟ واعلم : أن هذا الفرق ضعيف من وجهين :

(الوجه الأول) : أنا لا نسلم أن هذه الأحياء الخالية : عدم محض ونفى صرف . وذلك لأنهم يصفون تلك الأحياء الخالية بصفات كثيرة . هي صفات وجودية . ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنهم يقولون العالم حصل في حيز مخصوص ويصح انتقاله من ذلك الحيز إلى سائر الأحياء الخالية . ولولا أن كل واحد من تلك الأحياء متميز في نفسه عن الحيز الآخر ، والا لكان هذا الكلام محالا .
وثانيها : أنهم يصفون هذا الخلاء بالصغر والكبر والمساحة والمقدار ، فإن البعد الذي بين طرفي الطاس ، أصغر مما بين الدارين . والذي بين الدارين أصغر من البعد الذي بين المدينتين . وذلك أصغر مما بين السماء والأرض وذلك أصغر من الخلاء الذي لا نهاية له . والذي يكون موصوفا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار ، فانه لا يكون عدما محضا .

وثالثها : أنهم يدعون الضرورة بكون الأحياء الفوقانية مغايرة للأحياء التحتانية . وكذا القول في اليمين واليسار والقدام والخلف . والعدم المحض ، والنفي الصرف لا يحصل فيه هذا الامتياز .

ورابعها : هو أن هذه الأحياء مشار إليها بالحس . ومقصود
إليها بالحركة . فإن الجسم إذا انتقل من حيز إلى حيز ، فأحد ذينك
الحيزين مطلوب ، والآخر مهروب . وذلك أيضا في العدم المحض محال .
فالحس كيف يسير إلى العدم المحض ؟

فثبت بهذه الوجوه : أن الخلاء الصرف أبعاد موجودة . وإذا ثبت
هذا ، بطل الفرق الذي ذكره المتكلمون وجزى الدليل المذكور في تنهاى
الخلاء .

والوجه الثانى فى بيان أن الفرق الذى ذكره المتكلمون فاسد :
هو أن نقول : هب أن هذا الخلاء عدم محض ، لكنكم مع ذلك تصفونه (٦)
بأنه غير متناه ، و (تصفونه) بالصفر والكبر ، وتحكمون عليه بالمساحة
والمقدار وتشيروا إليه بالحس . نقول : أن كونها معدومة ، لما لم يمنع
من وصفها بهذه الأوصاف ، فكذا كونها معدومة وجب أن لا يمنع من
وصفها بصحة التطبيق بحسب المراتب . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ
يجرى هذا الدليل فيه . فثبت أن الذى ذكره المتكلمون من الفرق بين
الخلاء والملاء فاسد .

أما قوله : ولا عدد له ترتيب فى الطبع . فاعلم : أن الأجسام والأبعاد
أمر يحصل فيها ترتيب فى الوضع . وأما العدد الذى يحصل فيه ترتيب
فى الطبع ، فهو إشارة إلى العلل والمعلولات . ونحن قد بينا أن هذا
الدليل أنها يتم فى هذين الموضعين . فأما العدد الذى لا يحصل فيه ترتيب
لا فى الوضع ولا فى الطبع . فهذا الدليل لا يجرى فيه . وأما قوله .
لا يجوز أن يكون ذلك موجودا بالفعل . فالمراد : أن البرهان المذكور
أنها يجرى فى أعداد موجودة بالفعل . فأما ما لا يكون كذلك ، فهذا
الدليل لا يجرى فيه . وهو احتراز عن الحركات الماضية والدة الماضية
والمدة المستقبلية ومراتب التضعيفات ومراتب الأعداد . وبالجمله : فأكثر
الأمور التى أوردناها فى السؤال ، أجبتنا (٧) عنها بأنها أمور غير موجودة
فى الأعيان .

(٧) وأجبتنا : ص

(٦) تصفون : ص

ثم ان « الشيخ » ابتداء بذكر البرهان فقال : ان كل غير متناه ، فيمكن أن يفرض في كله حد ، ويفرض أبعد منه حد آخر في بعض الجهات فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مجتازا الى غير النهاية ، لم يخل اما أن يكون ما يبتدىء من الحد الثاني لو أطبق على ما يبتدىء من الحد الأول لحاذاه وساواه ، ولم يفضل أحدهما على الآخر أو فضل .

واعلم : أن هذا الكلام ظاهر . وذلك لأن الخط الذي لا نهاية له ، اما من الطرفين معا ، واما من أحد الطرفين وحده . فانه يمكننا أن نفرض فيه نقطة ، فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطأ . ونضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا آخر ، فيكون هذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطأ آخر . فاذا أطبقنا في الوهم بين هذين الطرفين فاما أن يمتد الى ما لا نهاية له من غير أن يظهر التفاوت بينهما أصلا ، أو مع أنه يظهر التفاوت . والتقسيم الأول باطل ، والأول كونه الزائد مساويا للنقص . وذلك محال . وهذا المقدر من البيان كاف في ابطال هذا التقسم ، الا أن « الشيخ » بالغ في ابطال هذا التقسم وقال : كل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه ، فليس بانقص ولا بزيادة . فلو كان المأخوذ من الحد الثاني منطبقا على المأخوذ من الحد الأول من غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ونقصان . لكن المأخوذ من الحد الثاني كان أنقص من المأخوذ عن الحد الأول ، فيلزم أن يكون المساوي للشيء أنقص منه . وذلك محال .

واما قوله : وان فضل فهو متناه ، فالجبهة متناهية . فالمراد : انه لما ثبت أنه لأبد وأن ينقطع طرف الخط الناقص . فنقول : أنه متناه والفضلة أيضا متناهية والمتناهي مع المتناهي متناهي ، فيكون الكل متناهي . وهو المطلوب . وأما قوله : بل الأمور التي لا نهاية لها هي في العدم ولها قوة وجود وكل ما حصل منها في الوجود يكون متناهي . فاعلم : أن ظاهر الكلام فيه سؤال . وهو أن العدم في محض . فكيف يقال : الأمور التي لا نهاية لها هي في العدم ؟ والحكماء أشد الناس انكارا على من يقول : العدم شيء . وظاهر هذا الكلام انها يستقيم على هذا المذهب .

أما من ينكر كون العدم شيئاً . فكيف يليق به هذا الكلام ؟ وجوابه :
 أن المراد من هذا الكلام : أن صحة حدوث الحوادث لا تنتهى الى حد
 لا ينفى الصحة ويحصل الامتناع . فعبر « الشيخ » عن هذا المعنى بهذه
 العبارة . وبعد الوقوف على المعنى ، فلا مشاحة فى العبارات . وهذا
 آخر الكلام فى هذا البرهان (٨)

البرهان الثانى على وجوب تنهاى الأبعاد :

قال الشيخ : « لو كان بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء ،
 لكان لا يمكن أن تكون حركته مستديرة . فإذا إذا أخرجنا من مركزها خطا الى
 المحيط ، بحيث لو أخرج فى جهة قاطع خطا مفروضا فى البعد غير
 المتناهى على نقطة ، فإنها إذا زالت تلك النقطة عن محاذاة المقاطعة الى
 المسامطة ، إذا صارت فى جهة أخرى ، فيصير بعدان . كان المركز
 مسامتا بها شيئاً من ذلك الخط ، غير مسامت لشيء منه ، ثم يعود مسامتا
 فلا بد من أول نقطة تسامت فى ذلك الخط وآخر نقطة تسامت عليها ،
 لكن أى نقطة فرضناها على خط غير متناه ، فإنا نجد خارجا نقطة أخرى
 يمكننا أن نصلها بالمركز ، فيكون القطع الحاصل إذا بلغته النقطة صار
 مسامتا قبل أول ما سامته أو بعد آخر ما يسامت . لكن الحركات المستديرة
 ظاهرة الوجود ، فالأبعاد غير (٩) المتناهية مطلقة الوجود »

التفسير : تقرير هذا الدليل أن يقال : لو كان وجود بعد
 غير متناه معقولا ، لكان وجود خط غير متناه معقولا ، فلنفرض خطا لا نهاية
 له ، ولنفرض كرة خرج من مركزها خط متناه ، مواز لذلك الخط غير
 المتناهى ، فإذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازى مسامتا ،
 فنقول : أنه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا . وهذه المسامطة امر حادث .
 ففى الآن الذى هو أول آتات حدوث المسامطة لابد وأن يصير مسامتا
 لنقطة معينة لكن فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فيمتنع من ذلك أن كل
 نقطة فرضناها فى الخط غير المتناهى ، وحكمنا بأن تلك النقطة هى أول

(٩) الغير : ص

(٨) الفصل : ص .

نقطة المساواة ، مع تلك النقطة التي فرضنا انها أول نقطة المساواة .
 فاذا فرض أن ذلك الخط ، غير متناه ، وجب أن يحصل فيه نقطة المساواة ،
 وأن لا يحصل ذلك . وهذا جمع بين المتقيضين . وهو محال . فثبت :
 أن ذلك الخط غير متناه ، يفضى الى الحال ، فوجب أن يكون ذلك الفرض
 محالاً .

فان قيل : ما البرهان على أن المساواة مع النقطة الفوقانية تحصل
 قبل المساواة مع النقطة التحتانية ؟ قلنا : برهانه مبني على مقدمتين :

المقدمة الأولى : انه اذا كان الخط المتناهي الخارج من الكرة موازياً
 لذلك الخط غير المتناهي . فاذا استدارت الكرة ، انتقل ذلك الخط من
 الموازاة الى المساواة . ثم لا تزال تلك الكرة تستدير وتنتقل تلك المساواة
 من نقطة الى أخرى ، الى أن يصير ذلك الخط قائماً على الخط الذي هو
 غير متناه . وذلك ظاهر .

والمقدمة الثانية : هي أن « أوتليديس » ذكر في مضادات المقالة
 الأولى من كتابه : أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم . وإذا
 كان كذلك فلا نقطة يمكن فرضها في الخط غير المتناهي ، الا ويمكننا أن
 نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم .

وإذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول : أن ذلك الخط المتناهي اذا
 زال عن الموازاة الى المساواة ، فاذا سامت نقطة ، انطبق على الخط الواصل
 بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين
 النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة
 التحتانية وبين المركز .

ومن أراد أن يشاهد ذلك ، فليشكك ، حتى يجد ما ذكرناه محسوساً .
 ذلك يدل (على) أن المساواة مع النقطة الفوقانية ، تكون متقدمة على
 المساواة مع النقطة التحتانية .

ولقائل أن يقول : هذه الحجة بان تدل على أنه لا نهاية للأبعاد ،
 أولى . وبيانه : أن اعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم ، فلنفرض

الكرة التي ذكرتها — وهي غير كرة العالم — خرج من مركزها خط مواز لذلك المحور فإذا دارت الكرة حتى صار طرف هذا الخط المتناهي مسامتا لطرف هذا المحور ، فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامطة . ولا شك أن تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية أضيق منها ، يكون طرفه مسامتا لا محالة لنقطة ، فوق محور العالم . وذلك يدل على ما قلناه . ثم قالوا : ومما يدل على ذلك : أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني ، فإن بديهية عقولنا تحكم حكما جزما بأننا في هذه الحالة لم نميز بين قدامنا وخلفنا ويمينا ويسارنا ، ولا يمكننا أن نشكك أنفسنا في هذه القضية ، كما أنا يمكننا أن نشكك أنفسنا في سائر البديهيات . فلو جاز الطعن في أحد الجزمين ، لجاز في البقية . وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة البديهيات ، لا جرم جزم العقل بها ، بل لابد من تصحيحها بالدليل ، لكن الدليل موقوف على البديهيات ، فيلزم الدور أيضا . فإنا لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التي ذكرناها ، وعرضنا أيضا على عقولنا هذه المقدمات التي منها ركبتم هذين الدليلين ، وجدنا هذه المقدمة أقوى عند الفطرة الأولى في العقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتياد المحاولات والالاف بتكثير الشكوك والشبهات .

وكذلك فإن الذين بقوا على الفطرة الأولى ، يحكمون بصحة هذه المقدمات ، ولا يكادون يحكمون بصحة تلك المقدمات . فعلما : أن هذه المقدمة أولى بالقبول من تلك المقدمات .

قال الشيخ : « وإذا كانت الأبعاد محدودة ، فالجهات محدودة فالعالم متناه ، فليس للعالم خارج خالي . وإذا لم يكن خارج لم يكن له شيء من الخارج . فالبارئ تعالى والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان ، وعن أن يكونوا في داخل أو خارج »

التمسیر : من أجل أنه لما ثبت أن الأبعاد متناهية ، امتنع أن يحصل وراء تلك النهاية شيء من الجهات . وإذا ثبت أنه سبحانه وتعالى

منزه عن الحيز والجهة ، لأنه لو كان في الجهة لكان إما أن يكون داخل
العالم أو خارجه . والأول باطل . والا لزم أن يكون حالا في هذه الأجسام
أو محلا لها . وذلك محال . والثاني باطل . لأنه ثبت : أنه لا جهة خارج
العالم . فامتنع حصول شيء في جهة خارج العالم . ولما بطل القسمان ،
ثبت : أنه سبحانه ليس في شيء من الجهة .

الفصل الرابع

فى

بيان أن الجهات لا تتحدّد إلا بالمحيط والمركز

وتفاريع هذا الباب

المقصود من هذا الفصل : بيان أن الجهات لا تتحدّد إلا بالمحيط
والمركز .

ولقد جاء أول هذا الفصل من هذا الكتاب بعبارة مجعولة . وأنا أرى
أن الأولى أن أعبر عنها بالمعبارات المفهومة التى ذكرها فى سائر كتبه .
فأقول : الجهة شىء موجود ، بدليل أنه مقصد للمتحرك أو متعلق بالإشارة
الحسية . وكل ما كان كذلك فهو موجود . ثم نقول : وهى من الموجودات
الحسوسة بدليل : أنها متعلقة بالإشارة الحسية . ثم نقول أيضا : وهى
حد غير منقسم . إذ لو انقسم لكان المتحرك إذا وصل الى نصف ذلك
المنقسم ثم بقى متحركا ، فإن قلنا أنه متحرك بعد الى الجهة ، فالجهة
وراء المنقسم . وإن قلنا : أنه يتحرك عن الجهة . فالجهة هى ذلك
المنقسم ، وما وراءه خارج عن الجهة .

وهنا آخر الموضوع الذى غيرنا فيه لفظ الكتاب . وبعد ذلك
فانا نذكر لفظ الكتاب وتفسيره بغير الامكان :

قال الشيخ « كل جهة فهى نهاية وغاية ويستحيل أن تذهب
الجهة فى غير النهاية . إذ لا بعد غير متناه . وإذا لم يكن اليها إشارة

لما كان لها وجود . واذا كان اليها اشارة فهي حد ، ليست وراء ذلك . ولو
كان حد ما امعنت اليه الجهة ، لم يحصل ، لم تكن الجهة موجودة
لشيء »

التفسير المدعى : أن الجهة حد وطرف . لا يقبل القسمة .
و « الشيخ » احتج على صحة هذه القضية من وجهين :
الأول : أنه يستحيل أن تذهب الجهة الى غير النهاية . لما ثبت أن
القول بوجود بعد غير مقتناه محال . بل لابد لكل بعد من طرف وحد وقد
يكون ذلك الطرف هو الجهة في الحقيقة .

والثاني : انا اثبتنا الجهة بطريقتين :

أحدهما : كونها متعلق الاشارة الحسية . وكونها متعلق الاشارة
الحسية يقتضى كونها حدا لا ينقسم . لأن ما لا نهاية لامتداده ، فان
الحس لا يتناوله . فكون الجهة متعلق الاشارة الحسية ، يقتضى كونها
في ذاتها طرفا لا ينقسم ، وحدا لا ينقسم . وهذا هو المراد من قوله :
واذ لم يكن اليها اشارة ، لما كان لها وجود .

واذا كان اليها اشارة ، فهي حد ليست وراء ذلك .

والطريق الثاني من الطريقتين اللتين بهما حكمتا بثبوت للجهة :
ان الجهة تكون مقصد المتحرك . بمعنى : أن المتحرك . يطلب الوصول
اليه والوصول فيه . ولو كانت الجهة غير متناهية ، لامتنع كونها كذلك ،
لأن الوصول الى غير المتناهي والانتهاى اليه محال . وهذا هو المراد من
قوله : لو كان حد ما امعنت اليه الجهة ، لو لم يحصل له حد ونهاية ،
لم يكن الوصول اليه مطلوبا بالحركة ، فلم يكن مقصدا للمتحرك ، فلم تكن
الجهة موجودة لشيء . وهذا هو تفسير هذه الألفاظ بقدر الامكان .



قَالَ الشَّيْخُ : « فاعلموا والسفل وما اشبه ذلك محدودة
الأطراف . ولا محالة أن حده بخلاء أو ملاء . وستعلم أنه لا خلاء فهو
أذن ملاء . وما بعد الجهة قبل الجهة . فلو كانت الجهات تتحد بأجسام

كثيرة ، لكن السؤال باقيا في اختلاف أحوالها ، بل يجب أن تكون الجهات متحدة بجسم واحد ، ليكون غاية أبعد والقرب منه محدوين . فان الأجسام التي تحتاج الى جهات متعددة ، تحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم لها ، وأن تكون اختلاف جهاتها بالقرب منه والبعد عنه ليس في جانب دون جانب منه . إذ لا تختلف جوانبه بالطبع ، فيجب إذن أن تكون حاله في اثبات الجهة مركز او محيط . لكن المركز يحدد القرب ولا يحدد البعد ، لأن المركز الواحد يصلح مركزا لدوائر مختلفة الأبعاد ، فيجب أن يكون على سبيل المحيط . فان المحيط الواحد ، كما يحدد القرب منه ، كذلك يحدد البعد منه . وهو المركز الواحد المعين »

التفسير : لما ثبت بالدليل الذي ذكرناه : أن الجهات أطراف وجود غير قابلة للتقسمة ، نقول : هذه الحدود . أما أن تفرض في الخلاء ، أو في الماء .

لا جائز أن تفرض في الخلاء لوجهين :

أحدهما : أن القول بالخلاء باطل — على ما سيأتى —
والثاني : أن الخلاء بعد مقتضاه الماهية . وكل ما كان كذلك ، امتنع أن تفرض فيه هذه الحدود بالطبع .

فثبت : أن هذه الحدود أنها تفرض في الماء . فنقول : ذلك إما أن يكون جسما واحدا ، أو أجساما كثيرة . والثاني باطل . لأن تلك الأجسام إما أن تكون متباينة ، أو متداخلة . ويمتنع أن تكون متباينة ، لأن على هذا التقدير ، يكون كل واحد منها مختصا بجانب معين من الآخر ، على بعد معين من الآخر . فتكون تلك الجوانب والأحياز ، محسوسة بخواص ، لأجلها استحققت حصول تلك الأجسام فيها ، فيكون تخصيص تلك الجهات بتلك الخواص ، متقدما على حصول تلك الأجسام فيها ، ومحدد للجهات لابد وأن يكون مقدما في الوجود في حصول تلك الجهات . وإما أن كانت تلك الأجسام الكثيرة متداخلة ، كان المحيط كافيا في ذلك

التحديد . وإما المحاط به فيتق حشوا في هذا الباب . فثبت : أن الجسم المحدد للجهات لابد أن يكون واحدا . ونقول : هذا الجسم الواحد انها يوجب تحديد الجهات على سبيل أن يكون محيطا .

ثم نقول : اختلاف الجهات . اما ان يحصل لاختلاف أجزاء المحيط ، أو لا لهذا السبب . والأول باطل . لأننا سنقيم الدلالة بعد هذا على أن المحيط يجب أن يكون متشابه الطبيعة والماهية ، فيستحيل أن يكون أحد أجزائه مخالفا للآخر . ولما بطلت هذه الأقسام ، ولم يبق إلا أن هذا الجسم الواحد ، انها أوجب تحديد هذه الجهات ، سبب أن المحيط كما يحدد القرب منه ، فكذا يحدد البعد منه ، إلا أن غاية البعد عنه هو المركز ، ويتركز كل كرة نقطة معينة .

واعلم : أن العيب في هذه الحجة (هو) كون التقسيم غير منحصر في النفي والاثبات . والضبط الذي ذكرناه (هو) أقصى ما يمكن ذكره . ومع ذلك فالتقسيم غير يقيني .

وإذا عرفت هذا الأصل ، فاعلم : أنه ينفرع عليه مسائل :

المسألة الأولى

في

أن الحركة المستقيمة متمنعة على هذا الحد

قال الشيخ : « يجب أن يكون هذا الجسم غير مفارق لموضعه ، والا فيحتاج إلى جسم آخر ، تتحدد به الجهة التي يحتاج إليها ، إذا أعيد إلى موضعه بطبعه أو غير بطبعه . فإذن لا يكون الجسم مبدا حركة مستقيمة ، لا بالقسر ولا بالطبع »

التفسير : الدليل على أن الحركة المستقيمة متمنعة على هذا الجسم - الذي هو الجسم المحدد للجهات - هو : أن الحركة المستقيمة انما تحصل (إذا كان) هناك حيز مقروك ، وحيز آخر مطلوب . وهذا المعنى انما يحصل إذا كان كل واحد من الحيزين مختصا بخاصة ، لأجلها كان

كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك السبب هو هذا الجسم الفارغ ، لأن تلك الخاصية لما بقيت بعد مفارقة هذا الجسم ، امتنع كونها معلقة بهذا الجسم ، فوجب أن يكون السبب جسما آخر ، فالجسم الذى فرضنا أنه هو المحدد للجهات (يكون هو) ليس بمحدد للجهات . هذا خلاف . فثبت : أن هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، لا بالمعنى ولا بالطبع .

المسألة الثانية

فى

بيان أحوال الأجسام المستقيمة
الحركة . بالنسبة الى هذا الجسم

قال الشيخ : « والأجسام المستقيمة الحركة ، فإنها تحتاج الى جهات . وتكون جهاتها مختلفة بالإياس اليه . فمنها ما يأخذ نحوه ، فيكون متحركا عن الوسط الى المحيط ، ومنها ما يأخذ بالعقد منه ، فيكون من نحو المحيط الى المركز »

التفسير : الأجسام المستقيمة الحركة قسمان : منها ما يتوجه من المركز الى المحيط — وهى الأجسام الخفيفة الصاعدة — ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز . وهى الأجسام الثقيلة الهابطة .

المسألة الثالثة

فى

بيان أن هذا المحدد يجب أن يكون بسيطا

قال الشيخ : « ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام أقدم منه ، فإنها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . وحينئذ تكون محتاجة الى جهات محصلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم

وتقبل تركيبه . هذا خلف »

التفسير : لو كان هذا الجسم مركبا من أجسام مختلفة الطبائع . لكان حال تركيبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا . على الاستقامة ، ولكان حال انحلال تلك الأجزاء ، وتفرقتها يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة . لكننا بينا في المسألة الأولى : أن الحركة المستقيمة ممثلة عليها .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : إن تلك الأجزاء ، وإن كان كل واحد منها مخالفا للآخر ، في ماهيته وحقيقته ، إلا أن كل واحد منها يقتضى لذاته أن يكون متصلا بالآخر ، اتصالا لا يقبل الافتراق . وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة عليها ؟

وعندى : أن الأولى أن يقال (١) في هذا الباب على وجه آخر (٢) : لو كان جرم الفلك مركبا ، لانتهى تحليل ذلك التركيب إلى أجزاء ، يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا . ولو كان كذلك ، لكان شكل كل واحد من تلك الأجزاء كرة . ولو كان كذلك ، لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء . لكن الخلاء محال ، فكان القول بتركيب الفلك محالا .

فإن قالوا : فهذا السؤال وارد أيضا على القول بأن الفلك (كان) بسيطا . لأن الأجزاء المفترضة فيه ، يكون كل واحد منها بسيطا . فوجب أن يكون شكل كل واحد منها هو الكرة . وحينئذ يعود المحذور المذكور . نقول : هذا غير وارد علينا . لأن الفلك كان بسيطا واحدا في ذاته ، كما هو عند الحس . بناء على القول بأن الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ تقتضى طباع ذلك الجسم الواحد ، أن يكون شكله هو الكرة . ثم بعد حصول شكل الكرة في ذلك المجموع ، فإنه يفرض فيه الأجزاء لكن حصول الشكل الكروي لذلك المجموع ، يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الأجزاء المفترضة بعد ذلك . فهذا له

(١) يقول : ص

(٢) آخر وهو أن يقال : لو كان . . . الخ : ص

عائق ومانع ، ويسبب أن حصول الجزء متأخرا على حصول الكل بالرتبة .
وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من اجسام مختلفة الطباع ،
لأن على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة ،
فلا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه . فظهر الفرق البابين

واعلم : أن هذا الفرق مبنى على أن الجسم البسيط شئ واحد فى
نفسه . وأن التفريق احدث للثنائية . لا أنه مبالغة عن تباعد المتجاورين .
وسنبين فى أمثلة الجزء الذى لا يتجزأ : أن هذا القول باطل . فكان
هذا الفرق المبني عليه أيضا باطلا .

واعلم : أن ظاهر الكلام (عند) المنجمين (٣) يدل على أن الفلك مركب
من اجزاء مختلفة الطباع . وذلك لأن عندهم طباع البروج مختلفة . بدليل
(أن) أثر الكواكب فى بعضها ، بخلاف أثره فى الآخر ، واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات .

ولقائل أن يجيب عنه فيقول : لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير
محسوسة ، تكون مركوزة فى فلك البروج ، وتختلف آثار هذه الكواكب
المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة . وهذا محتمل .

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

اما قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منه .
فهذه هى الدعوى .

واما قوله : فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . فهذا هو
الدليل الذى ذكرناه . وهو انها لو كانت مركبة ، لكانت قابلة للحركة
المستقيمة . ثم ههنا بحث . وهو أن قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم
مؤلفا من اجسام اقدم منه . ان كان المراد من هذا التقدم : التقدم الزمانى ،

(٣) انظر فى علم النجوم ما كتبه الامام فخر الدين الرازى فى كتابه
النبوات وما يتعلق بها وهو من كتب كتابه الكبير المسمى بالمطالب العالية
من العلم الالهى . ولنا كتاب يسمى بعلم السحر بين المسلمين واهل
الكتاب ، فى مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة .

فالحركة المستقيمة لازمة . لأن التقدم الزماني انما يحصل لو كانت تلك
الأجزاء غير مركبة ، ثم انما تركيب على الشكل الفلكي . ولو كان الأمر
كذلك ، لكان القول بالحركة المستقيمة لازما ، لا محالة . اما اذا كان
المراد بهذا التقدم هو التقدم بالطبع والرتبة ، وهو ان تلك الأجزاء
مختلفة في الماهية ، الا انها لماهياتها تقتضى أن يكون البعض ملتصقا
بالبعض ، على الوجه الذي يحصل من مجموعها شكل الفلك . فعلى هذا
التقدير لا يكون القول بالحركة المستقيمة لازما — على ما قرئناه —

وأما قوله بعد هذا : « فتكون حينئذ محتاجة الى جهات تتكون
محصلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه »
هذا خلف .

واعلم : أن هذا مكرر . لأن المقصود : بيان أنه لو جازت الحركة
المستقيمة عليها ، لكانت الجهات متحددة ، لا بهذا الجسم ، بل بجسم آخر .
وهذا عين ما فكره في المسألة الأولى ، فيكون ذكره تكريرا من غير
فائدة .

الفصل الخامس

فى

أحكام الأجسام البسيطة والمركبة

قال الشيخ : « واعلم : أن كل جسم إما بسيط — أى غير مركب من أجسام مختلفة الطباع — وإما مركب منها . والأجسام البسيطة قبل الأجسام المركبة »

التفسير : المتصنوع من عقد هذا الفصل : شرح خواص الأجسام البسيطة . وتبل الخوض فيها ، فإنه يجب تفسير الجسم البسيط . فنقول : الجسم إما أن تكون حقيقته أنها تقولد من اجتماع أجسام ، يكون كل واحد منها مخالفا للآخر فى صفته وطبيعته ، وإما أن لا يكون كذلك . فالأول هو المركب ، والثانى هو البسيط . وإذا عرفت هذا ، فلنشرع الآن فى ذكر خواص الأجسام البسيطة :

المسألة الأولى

فى

بيان أن لكل جسم بسيط حيزا طبيعيا

قال الشيخ : « كل جسم بسيط ، فإنه لو ترك وطباعه غير مقصور ، لاختص بحيز . فإما أن يكون عن طبيعه أو عن غير طبيعه . لكننا قلنا : ليس عن غيره ، فهو عن طبيعه »

التفسير : كل جسم بسيط . فإنا إذا فرضناه خاليا عن كل ما يصح كونه خاليا عنه ، فإنه لابد له من حيز معين ، وجهة معينة ، ولابد له من سبب . وذلك السبب إما طبيعته المخصوصة ، أو غيرها ،

والثاني باطل . لأننا في هذا الفرض قد ازلنا كل العوارض المفارقة . فبقى أن يكون السبب هو الأول .

ولقائل أن يقول : كما أن ذلك الجسم ، اختص بالحصول في ذلك الحيز المعين ، فكذلك اختص بالطبيعة التي توجب حصوله في ذلك الحيز ، فإن وجب تعليل الحصول في الحيز المعين بالطبيعة ، وجب تعليل الاختصاص بتلك الطبيعة ، بطبيعة أخرى . ولزم التسلسل .

فإن قلتم : الأحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة ، هي التي أعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها ، فلم لا يجوز أيضا أن يقال : الأحوال السابقة على حصول هذا الجسم في هذا الحيز ، هي التي أعدت هذا الجسم لأن يحصل في هذا الحيز المعين ؟ وأيضا : فالقطرة المعينة من الماء ، مختصة بحيز معين من أجزاء كلية الماء . وما ذلك إلا لأن الأحوال السابقة ، أعدت تلك القطرة للحصول في ذلك اللحيز المعين من أجزاء كلية حيز الماء ، فلم لا يجوز مثله في كلية الماء أن يكون كذلك ؟

والذي يحقق ذلك ههنا : أن جماعة من الحكماء . قالوا : أن الفلك لما استدار على ما في جوفه ، عرض لما قرب منه أن صار خارا بسبب قوة حركة الفلك ، وعرض لما بعد منه ، أن صار باردا . وعلى هذا التقدير . فاختلاف طبائع هذه الأجرام ، مغل بالاختلاف أمكنتها . وعند « الشيخ » اختلاف أمكنتها مغل بالاختلاف أطبائعها ، فلما لم يبطل بالدليل قول هؤلاء ، لم يصح الذي ذكره « الشيخ »

قال الشيخ : « وكذلك في كفيته وشكله وكميته »

التفسير : أنه لما بين بالدليل الذي ذكره : أن كل جسم فلا بد له من حيز طبيعي ، بين أن ذلك الدليل بعينه يوجب أن يكون لكل جسم مقدارا طبيعيا ، وشكلا طبيعيا ، وكيفية طبيعية . إلا أنا نقول : السؤال على الكل : ما ذكرناه .

قال الشيخ : « وقد يعتبر في الكيف والشكل والكم .
أما في الكيف فكالماء يسخن ، وأما في الكم فكالماء يتخلخل ، وأما في
الشكل فكالماء يكعب . وقد يفعل مثل ذلك في الوضع ، كالفصن يجر الى
غير موضعه »

التفسير : لما بين أنه لا بد لكل جسم من أين طبيعي ، وكيف
طبيعي ، وشكل طبيعي ، ووضع طبيعي ، بين أن هذه الأحوال ، قد
تغير بالقسر ، وذكر أمثلتها . وهو كلام ظاهر .

المسألة الثانية

في

بيان أن الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة

قال الشيخ : « كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة ، فاجزؤه
متشاكلة . ولا شيء مما ليس بكرة ، اجزؤه متشاكلة . فكل شكل طبيعي
لجسم بسيط : كرة »

التفسير : لما بين فيها مضي : أن كل جسم بسيط ، فلا بد له
من شكل طبيعي ، بين ههنا : أن ذلك الشكل الطبيعي هو الكرة .
وتقريره : أن كل شكل طبيعي تقتضيه طبيعة بسيطة ، فاجزؤه متشاكلة .
ولا شيء مما ليس بكرة ، اجزؤه متشاكلة . ينتج من الضرب الأول من
الشكل الثاني : أنه لا شيء من الشكل الذي تقتضيه طبيعة بسيطة ليس
بكرة . وسلب السلب إيجاب . فيلزم أن كل شكل طبيعي لجسم بسيط
هو كرة .

ولقائل أن يقول : قولكم : أن كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة ،
فاجزؤه متشاكلة ، متقوض بصور كثيرة :

(٤) فيلزم فيلزم فكل شكل ... الخ : ص

الصورة الأولى : أن الشكل الكرى يقتضى الطبيعة البسيطة . ثم
أن الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب . ومقعرها يخالف محدبها فى أمور :
أحدها : المساحة . فإن المساحة محدب كل كرة ، أعظم من مساحة
مقعرها .

والثانى : أن محدب كل كرة موصوف بالتحدب ، ومقعرها موصوف
بالتقعر . وذلك أمران مختلفان متضادان .

والثالث : أن كل فلك فانه يماس بمقعره شيئا ، وبمحدبه شيئا
آخر ، على سبيل الوجوب .
وهذه أحوال مختلفة الصور .

والصورة الثانية : أن كل فلك فهو جرم بسيط واحد . ثم أن جرم
الكواكب مركز فى بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض . فطبيعة ذلك
الفلك واحدة ، وقد اختلفت الآثار .

والصورة الثالثة : إذا انفصل الفلك الخارج (عن) المركز ، عن
كلية كل فلك . بقى متممان : أحدهما : من داخل ، والآخر : من خارج .
وكل متمم ، فانه يكون متمم اللثن . لا محالة . فهنا الطبيعة واحدة ،
وقد اختلفت الآثار .

والصورة الرابعة : المادة التى يتولد منها بدن الحيوان . إما أن
تكون بسيطة أو مركبة . فإن كانت بسيطة فالقوة المحصورة الحالة فيها ،
يجب أن تفيد أثرا متشابهها (وإذا أنادت) وجب أن يكون شكل الحيوان
هو الكرة . هذا خلف . فإن كانت المادة مركبة ، والمركب مركب عن
البسائط ، وكل واحد من تلك البسائط يجب أن يكون كرة . فيلزم أن
يكون الحيوان كرات ، مضمومة بعضها الى بعض ، هذا خلف .

والصورة الخامسة : أن كل واحد من الأجزاء المفترضة فى كلية جرم
الفلك : بسيط ، فيلزم أن يكون شكل كل واحد منها شكل الكرة . وذلك
يمنع كون الفلك كرة . وعذرهم : أن الجزء انها يحصل بعد حصول الكل ،
وكونه كذلك يمنع من كون الفلك كرة : ضعيف . لأنه بناء على أن الجسم
البسيط شئ واحد فى نفسه . فإن التفريق أحداث لتلك الأجزاء . وهذا

عندنا باطل . لأن (٢) التبريق عبارة عن تباعد المتجاورين . وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل .

السؤال الثاني : نقول : لو كان شكل البسيط هو الكرة ، لوجب أن يكون شكل المركب أيضا هو الكرة . لأن المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة . فان كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل ، لم يكن شيء منها مانعا للآخر عن هذا التأثير ، ان لم يكن معينا له عليه . وحينئذ يلزم الكلام المذكور .

فان قالوا : السبب في كون هذه المركبات خالية عن هذا الشكل اليابس محيط الشكل ، فاذا انفصل عن الكرة اليابسة قطعه ، بقيت تلك القطعة بعد انفصالها في ذلك الشكل . وشكل قطعه الكرة ، لا يكون كرة . فلهذا السبب بقيت هذه المركبات عارية عن هذا الشكل .

فنقول : فعلى ما ذكرتم : طبيعة تلك القطعة من الأرض ، موجبة لليبس وموجبة للشكل الكرى . وذلك التيسر عائق عن هذا الشكل ، فيلزم كون الطبيعة الواحدة ، موجبة لأثرين متضادين متغايرين دفعة واحدة . وذلك محال .

المسألة الثالثة

في

بيان أن العالم واحد

قال الشيخ : « بسائط العالم يحتوي بعضها على بعض ، متباينة الى حصول كرة واحدة »

التفسير :

الحجة الأولى : انه لما ثبت أن البسائط كرات ، وجب أن يكون بعضها محيطا ببعض على وجه يحصل من مجموعها كرة واحدة ، لأنها لو كانت متباينة ، لزم وقوع الخلاء . وذلك محال .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الخلاء محال . ثم ان سلمناه ، فلم

(٢) بل : ص

لا يجوز أن يقال : أن هذه الافلاك التسعة ، مع ما فيها من العناصر ، تكون مركوزة في ثخن فلك آخر ، كما تكون كرة التدوير ، مركوزة في ثخن الفلك الحامل ، ويكون ذلك في ثخن ذلك الفلك ألف ألف من الكرات . كل واحد منها مثل هذا الفلك نسميه بالفلك الأعظم ؟ أو (٣) نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك الكبير أيضا مركوزا في ثخن فلك آخر ؟ وعند هذا يظهر أن الحق ليس الا قوله سبحانه : « وما يعلم جنود ربك الا هو (٤) »

قال الشيخ : « الجزء من الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان الجزء الآخر . ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا ، يكون امكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان ، فيجب انن أن لا يكون لبعضها مكان وللبعضها مكان ، ليس من شأن جملة المكانين أن يصيرا مكانا للجملة ، فاذن المكان العام واحد ، فاذن لا مركز لثقلين في عالمين ، فاذن أجزاء العالم الكلى في أحياء مترادفة . فجملة العالم : واحد ، متناه »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على أن العالم واحد . وتقديره : أن الأجسام البسيطة متساوية في الطبيعة والماهية ، والمتساويات في الطبيعة والماهية يجب أن تكون مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة . اذ لو لم يكن كذلك ، لكانت متباينة بالطبع ، فحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية في تمام الماهية والطبيعة ، مختلفة في الآثار واللوازم وذلك محال .

واذا ثبت هذا ، ظهر أنه لو حصل أرضان في عالمين ، لكان حصولهما في ذينك العالمين ، اما أن يكون بالطبع ، أو بالقسر . والأول

(٤) المخر ٣١ .

(٣) بل : ص

محال . لما ثبت أن الأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يمتنع أن تكون متباينة بالطبع . والثاني محال . والا لزم أن يكون ذلك القسر دائما . وأنه محال .

فثبت : أنه يمتنع حصول أرضين في عالمين ، وحصول ثلثين . فثبت : أن العالم واحد .

ولقل أن يقول : الستم تقولون : أن الصورة الأرضية أمر مغاير للبرد واليبس والكثافة ، وأنه معنى حال في المادة يوجب هذه الأحوال الثلاثة ، لولا العائق ؟ وأيضا : فمذهبكم ومذهب كل عاقل : أن الأشياء المختلفة في تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها في اللوازم ، وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز وجود أرضين في عالمين بحيث تكون الصورة المقومة لكل واحدة منهما مخالفة بالماهية للصورة المقومة للآخرى ، وإن كانتا مشتركتين في البرد واليبس والكثافة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من كون إحدى الأرضين في هذا العالم ، ويكون الأرض الثابتة في العالم الآخر بالطبع ، اختلاف التماثلات في اللوازم ؟

ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون حصول كل واحدة من الأرضين في عالم آخر بالقسر ؟ وقوله : « القسر لا يدوم » باطل . كما أن الأملاك الثمانية متحركة بطبيعتها من المغرب إلى المشرق . ثم إن الفلك الأعظم يحركها على سبيل القسر من المشرق إلى المغرب .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب ولترجع إلى تفسير الفاظ الكتاب .

أما قوله : « الجزء من الجسم الطبيعي (هـ) مكانه بالعدد ، غير مكان الجزء الآخر ، ولكن بحيث إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها إلا إلى جهة واحدة ، ومكانها إلا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان »

فاعلم : أن المراد منه : أنه لما كانت الأرض جسما مخصوصا ، له

(هـ) الجسم البسيط : ع

طبيعية مخصصة . فهذه القطعة من الأرض ، وتلك القطعة الأخرى —
وإن كان مكان كل واحد منهما مغايرا لمكان الآخر — إلا أنه يجب أن
تكون تلك الأجزاء المجتمعة اجتماعا ، تكون مكان كل واحد من تلك الأجزاء
أجزاء لمكان الكل . إذ لو لم تكن كذلك ، لكانت الأشياء المتساوية في تمام
الماهية ، مختلفة في اللوازم . وهى الأمكنة المتباينة ، والأحياز المختلفة .

واعلم : أن قوله « ولكن بحيث إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة
بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها ، إلا الى جهة واحدة ، ومكانها
إلا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها (٦) كالأجزاء من
ذلك المكان »

فاعلم : أن حركة هذا الكلام قضية واحدة متصلة . ومتسبها : هو
قوله « إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة » وتاليها : قوله
« تكون أمكنة كل واحد منها كالأجزاء من ذلك المكان » وحاصله يرجع الى
ما ذكرنا من أن مكان الجزء يجب أن يكون جزء مكان الكل . إما قبوله
« لكل ما استحال أن تكون حركتها إلا الى جهة واحدة ، ومكانها إلا مكانا
واحدا مشتركا » فهذا حشو وقع بين مقدم المتصلة وتاليها . والفرض
منه : ذكر مثال لكون الطبيعة واحدة . وهو كل أشياء يستحيل أن تكون
حركتها إلا الى جهة واحدة ومكانها إلا مكانا واحدا . وإما قوله « فيجب
أذن أن لا يكون لبعضها مكان وللبعضها مكان ليس من شأن جملة المكانين
أن يصيرا مكانا للجملة » فاعلم : أن هذا هو الكلام الأول . إلا أن قوله :
يجب لا تكون تلك الأمكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الجملة (هو)
سلب للسلب . وسلب السلب : اثبات . فيكون معناه : أن أمكنة تلك
الأجزاء يجب أن تكون بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل ، فيكون
هذا الكلام عين ما تقدم .

(٦) كل واحد منها كالأجزاء من ذلك المكان : ع

والمعجب من « الشيخ » في كثرة اقتدائه على التكرير في مثل هذا الكتاب الصغير .

وأما بيان أنه يمتنع حصول أرضين في عالمين على سبيل المقسر ، فلم يتعرض له . وكأنه كرر الكلام في أحد القسمين ، وأهمل القسم الآخر . وهذا عجيب . وأما قوله « فاذن لا مركزين للثقيلين في عالمين » فهذا هو التصريح بالمطلوب . وهو ظاهر .

الفصل السادس

فى

نفى الخلاء ونفى الملاء

قال الشيخ : « وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء . فانه لو كان الخلاء (١) موجودا ، لكان ايضا مقتاهيا ، ولو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه أبعاد فى كل جهة . وكان يحتل الفصل فى جهات كالجسم ، فحينئذ لما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده ، ولما أن لا تكون . فان لم تداخلها كان مهتما . وكان ملاء . هذا خلف . وان داخلها دخل بعد فى بعد ، فحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . هذا خلف »

التفسير : انه ليس خارج العالم ملاء ، ولا خلاء . أما نفى الملاء ، فقد احتج عليه بأن ذلك الملاء لو كان موجودا ، لكان متناهيا . بناء على ما سبق ذكره من الدلالة على تنهاى الأبعاد .

ولقائل أن يقول : ان تلك الدلالة دلت على تنهاى الأبعاد ، سواء كانت تلك الأبعاد فى الملاء أو فى الخلاء . فان اكتفيت فى نفى الملاء خارج العالم بتلك الدلالة ، فاكنت ايضا فى نفى الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة أيضا . فان ذلك الدليل قائم بعينه فى الصورتين .

والمبصف أن يقول : انى أعول فى نفى الملاء خارج العالم على ذلك الدليل ، وأعول فى نفى الخلاء مع ذلك الدليل على دلائل أخرى . وأما نفى الخلاء خارج العالم ، فاعلم : أن الدليل المذكور فيه لا يختص بنفى الخلاء خارج العالم ، بل هو يدل على نفى الخلاء مطلقا .

وتقريره : أنه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له مقدار

(١) الخلاء : ع

وابعاد ممتدة فى جميع الجهات . وهذا محال ، فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال .

أما المقدمة الأولى وهى قولنا : انه لو حصل الخلاء ، لكان موجودا له مقدار وامتداد فى الجهات ، فيدل على صحتها وجوه :

الأول : انا نعلم بالبديهية : أن الخلاء الذى يكون بمقدار ذراع ، نصف الخلاء الذى يكون بمقدار ذراعين ، وثلاث ما يكون بمقدار ثلاثة أذرع . وكل ما له نصف وثلاث وربع ، يكون ممسوحا بمقدار (وكل ما كان ممسوحا بمقدار) فانه لا يكون نفيا محضا وعدما صرفا . فان من المعلوم بالبديهية : أن العدم الحض لا يكون له نصف وثلاث وربع ، ولا يكون موصوفا بالأقل والأكثر والزائد والناقص والمساحة والتقدير .

والثاني : ان الخلاء يمكن الاشارة الحسية اليه . فقال : الخلاء من ههنا الى هناك ، طوله كذا وكذا . وكل ما كان متعلق الاشارة الحسية اليه ، امتنع أن يكون عدما محضا ، ونفيا صرفا . وأيضا : فقولنا : من ههنا الى هناك ، اشارة الى المقدار والطول . وهذا حكم عليه بكونه موجودا له مقدار وامتداد .

والثالث : ان الخلاء قد يحكم عليه بأنه حصل الجسم فيه . ثم يقال : خرج الجسم عنه وانتقل الى خلاء آخر . والخلاء المحكوم عليه بكونه مقرا للجسم وبان الجسم قد حصل فيه تارة ، وانتقل عنه الى خلاء آخر . ذلك لا يعقل فى العدم الحض والنفى المصرف . فان حصول الجسم فى العدم الحض ، وانتقاله من عدم الى عدم آخر ، غير معقول .

والرابع : هو انا اذا قلنا : الخلاء (هو) الذى من ههنا الى هناك نقولنا ههنا وهناك ، اشارة الى فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذى يكون خارجا عنه . كما اذا قلنا : هذا السطح من ههنا الى هناك . فان قولنا ههنا وهناك ، اشارة الى فصل مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه ، المتصل به . فكما أن ايقاع الفصل المشترك فى السطح يدل قطعا على كون ذلك السطح أمرا موجودا ، فكذلك ايقاع الفصل

المشترك في الخلاء ، وجب أن يدل قطعاً على كون الخلاء موجوداً ، له مقدار وامتداد في الجهات .

فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية : أنه لو حصل الخلاء خارج العالم ، لكان ذلك الخلاء موجوداً ، له قدر وامتداد في الجهات .

وإذا عرفت هذا . فنقول : قوله : لو كان الخلاء موجوداً ، لكان فيه أبعاد في كل جهة (هو) إشارة إلى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلائل . وقوله : وكان يحتل الفصل في جهات (هو) إشارة إلى ما ذكرناه وقررناه في الوجه الرابع .

وأما المقدمة الثانية وهي قولنا : الخلاء لا يمكن أن يكون موجوداً ، له قدر وامتداد في الجهات . فالذي يدل عليه : أنه لو حصل هذا الخلاء ، لكان إما أن يمتنع أن يدخل فيه الجسم أو يمكن . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجوده . وإنما قلنا : أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال ، لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعاً من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذي يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم أن يكون الخلاء ملاء . هذا خلف .

وإنما قلنا أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال . لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعاً من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذي يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم أن يكون الخلاء ملاء . هذا خلف . وإنما قلنا : أن القول بإمكان دخول الجسم فيه محال أيضاً . لأن بتقدير حصول هذا الدخول ، لكان إما أن يكون البعدان باقيين ، أو يكونا معدومين . أو يكون بعد المتكّن باقياً ، أولاً (٢) يكون بعد المتكّن باقياً . والقسم الأول باطل . لأن بتقدير نفوذ بعد الجسم في بعد الخلاء ، يحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . وذلك محال . والقسم الثاني باطل أيضاً . لأنه يقتضي أن يكون المتكّن المعدوم حاصلًا في مكان

(٢) باقياً ولا يكون : ص

معدوم . والقسم الثالث محال ، لأنه يقتضى أن يكون الممكن الموجود حاصلًا فى مكان معدوم . والقسم الرابع محال أيضا . لأنه يقتضى أن يكون الممكن المعدوم حاصلًا فى مكان موجود . وهو محال .

ولما ثبت بالدليل : أن بتقدير نفوذ بعد الجسم فى بعد الخلاء ، لابد وأن يكون الخلاء فى أحد هذه الأقسام الأربعة ، وثبت أنها بأسرها باطلة فاسدة ، ثبت أن القول بنفوذ بعد الجسم فى بعد الخلاء محال .

واعلم : أن « الشيخ » أبطل القسم الأول ، وأهمل ذكر الأقسام الثلاثة الأخيرة ، لظهور فسادها .

ولقائل أن يقول : أتدعى أن القول بنفوذ بعد فى بعد محال فى بديهية العقل ، أو تسلم أنه لابد فى بيان امتناعه من الدليل ؟ فان ادعيت أنه معلوم الامتناع فى بديهية العقل ، فاكثف بهذه الدعوى ، واترك الاستدلال . وأيضا : فالقائلون بالبعد يدعون البديهية فى صحة ذلك . فانهم يقولون بالبعدية . فعلم بالبديهية : أن بين طرفى الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينًا ، فانه هو الذى ينفذ جرم الماء فيه . فاذا خرج الماء من الطاس ، وانتقل الهواء اليه ، فانه ينفذ بعد الهواء فى ذلك البعد الممتد بين طرفى الطاس . فهؤلاء يدعون البديهية فى صحة ذلك . وليس ادعائكم أن امتناعه معلوم فى بديهية العقل بأولى من ادعائهم أن معلوم الصحة فى بديهية العقل .

وأما ان ادعيت الاستدلال ، فنقول : ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على ذلك . فان المعقول من نفوذ أحد البعدين فى الآخر : هو أنه لا يبقى واحد منهما مبينا عن الآخر ، ولا يكون مجموعهما أزيد مقدارا من الواحد ، والا لم تكن كلية أحدهما نافذة فى كلية الآخر . فان كان المراد من نفوذ بعد فى بعد ، ليس الا هذا . وهو أن لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار الواحد . ثم انكم ان ادعيت أن ذلك باطل ، كان ذلك اعادة للدعوى من غير دليل .

والحاصل : أن نفوذ البعد فى البعد ، يقتضى زيادة العدد ، ولكنه

لا يقتضى زيادة المقدار ، والا لما كان النفوذ حاصلا . فان ادعيتم أن عند
نمود البعد فى البعد لابد وأن تحصل زيادة العدد . فهذا مسلم . ولكن
لا يضرنا . وان ادعيتم أنه لابد وأن تحصل زيادة المقدار فهو باطل .
لأن معنى النفوذ هو أن لا يبقى شىء من أحدهما مابينا لشيء من الآخر .
وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة فى المقدار .

فثبت : أن هذه الحجة ضعيفة . ولنا عليه أسئلة أخرى ذكرناها فى
الكتاب الكبير (٣) .



قال الشيخ : «والأجسام المحسوسة يمتنع عليها التداخل
من حيث لا يصح أن يتوهم عليها التداخل . وهى الأبعاد ، فاتها لأجل أنها
أبعاد تتمانع عن التداخل لا لأنها بيض أو حارة أو غير ذلك . فالأبعاد
لذاتها لا تتداخل »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على امتناع تداخل الأبعاد .
وتقريرها : أن بديهة العقل جاكبة بأن هذه الأجسام الكثيفة متباعدة عن
التداخل . ثم قال «الشيخ» : علة هذا الامتناع هى أنها أبعاد ، لا أنها بيض
أو حارة أو غير ذلك . وهذا الكلام فى غاية البرخاوة . فان حاصل هذا الكلام :
أن الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية ، لا أمر مخاير للبعدية . وهذا ادعاء
نفس محل النزاع . فان الخصم يقول : مذهبى أن المانع منه أمر سوى
نفس البعدية . وتام تقرير هذا السؤال : هو أن العلم بأن المانع هو
نفس البعدية لا غير ، أما أن يكون علما بديهيا أو استدلاليا . فان كان بديهيا
كان العلم بامتناع نفوذ بعد فى بعد يكون بديهيا . وكان هذا ادعاء
المبدئية فى عين محل النزاع . وان كان استدلاليا ، فلا بد فيه من الدليل .
وهو لم يذكر شيئا البتة .

(٣) فى هامش المخطوطة : فى المطالب العالية .

وأيضاً : فلنأثقل أن يقول : أنا أرى الجسم كل ما كان أشد كثافة ، كان النفوذ فيه أسهل . والخلاء هو المقدار العارى عن جميع جهات الكثافة الكلية ، فلم لا يجوز أن يقال : الناتج من هذا النفوذ هو الكثافة ، ولما لم نحصل الكثافة المبقية فى الخلاء ، لا جرم لم ينتج نفوذ غيره فيه ؟ وبالجمل : منحن فى مقام السؤال يكفيننا مجرد المطالبة ، وعليكم إقابة البرهان التاميم على أن هذا الامتناع لا يوجب إلا مجرد البعدية . وهم لم يذكروا فيه خبالاً ، فضلاً عن الحجة والبرهان .



قال الشيخ : « بل يجب أن يكون مجموع بعدين أعظم من الواحد ، كـ مجموع واحدتين أكثر من واحد ، وعديتين أكثر من عدد ، ونقطتين أكثر من نقطة ، لأن النقطة لا حصة لها فى أكبر ، بل فى المعدد . والواحد له حصة فى الأكبر ، كالعدد له حصة فى الكثرة »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على امتناع تداخل الأبعاد . وتقريرها : أن مجموع البعدين يجب أن يكون أعظم من الواحد ، قياساً على أن مجموع واحدتين أكثر من واحد ، وعديتين أكثر من عدد واحد . ولأننا أن يقول : انكم يفتنم فى علم المنطق : أن التفتنيل باطل ، وأنه لا يلزم من ثبوت حكم فى موضع ، ثبوت مثله فى موضع آخر . هذا إذا تكسر بين الصورتين معنى جامع . وأما ههنا فتأتمم تمسكهم أحدى الصورتين على الأخرى ، ولم تفكروا جامعاً خيالياً . فكان هذا القياس أضعف بكثير من أقيسة الفقهاء والنحويين ، فكيف يجوز الالتفات إليه ؟

والذى يحقق هذا : هو أننا نعلم ببديهية : أن مجموع الواحدين أزيد من الواحد وحده . فبل نعلم ببديهية العقل : أن مجموع البعدين اللذين يتفند أحدهما فى الآخر ، يكون أزيد مقداراً من البعد الواحد . ومعلوم أن ذلك باطل . فان بديهية العقل حاكية بأن بتقدير التفتنل ينتج حصول الزيادة ، إلا إذا قيل : أن القول بالنفوذ معلوم الامتناع فى بديهية العقل . وحينئذ

يكون هذا ترجوعا إلى إعطاء البديهية في قول المدعى ، وتعليلهم أنه باطل .
 أما قوله « ومجموع نقطتين أكثر من نقطة . ليس أكثر من نقطة .
 لأن النقطة لا حصة لها في الكبير ، بل في العدد . والبعد له حصة في الكبير ،
 والعدد له حصة في الكثرة » فاعلم : أن هذا جواب عن سؤال مقدر . وهو أن
 يقال : اليس إذا فرضنا أن (شبكتنا) خطأ من خط آخر بطرفه ، فطرفه
 الخطين قد صارا واحدا في الوضع والاشارة . وذلك يتضمن تداخل تينك
 النقطتين بالأسر ، فإذا جوزتم تداخل النقطتين ، فلم لا يجوز تداخل البعدين ؟
 وإجاب عنه : بأن النقطة ليس لها مقدار ، فلا يلزم من اجتماعها حصول
 الزيادة في المقدار . وأما البعد فله مقدار ، فيلزم من اجتماع البعدين حصول
 الزيادة في المقدار .

ولنقاتل إن يقول : هذا الجواب ضعيف . وبيانه من وجهين :

الأول : أن اجتماع البعدين إنما يوجب الزيادة في المقدار ، إذا لم
 تكن كلية أحدهما نافذة في كلية الآخر . أما إذا حصل التفاضل بالكلية .
 فهناك يستتبع حصول الزيادة في المقدار . فنثبت : أن اسماء أنه يلزم من
 اجتماع البعدين ، حصول الزيادة في المقدار ، إنما يصح لو ثبت أن تقود
 بعد عن بعد محال . وإن كانت هذه القضية بديهية ، فافتركوا هذه التطويلات ،
 وإن كانت يونانية فأنتم يقيم امتناعها بقولكم : أن اجتماع البعدين يوجب
 الزيادة في المقدار . ونحن بينا أن هذا إنما يصح لو ثبت امتناع التقود على
 الأبعاد ، فلزم توقف الدليل على المحل ، والمطلوب على الدليل . وهو
 باطل .

والوجه الثاني : هو أنه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين ، فكذلك
 يعقل تماس السطحين بخطين ، وتماس الجسمين بسطحين . وعند حصول
 هذا التماس ، يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين ، مع أن مقدار الخطين
 ليس أزيد من مقدار الخط الواحد ، ومقدار السطحين ليس أزيد من مقدار
 السطح الواحد ، فإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز مثله في هذا الموضع ؟

فان قالوا : الخطان اذا تداخلا ، فانما يتداخلان فى جانب العرض .
 فالخط لا مقدار له فى جهة العرض ، والسطحان اذا تداخلا فانما يتداخلان
 فى جانب العمق ، والسطح لا مقدار له فى جانب العمق . فثبت : ان
 الاشياء التى يتعد بعضها فى بعض فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار
 الذى حكمنا عليه بالتداخل ، بخلاف مسالتنا هذه . فان الأبعاد لو تداخلت
 لكان لها مقدار من حيث انها صارت متداخلة ، فوجب أن يحصل الازدياد
 فى المقدار . فنقول : حيثنذ يعود البحث الأول وهو ان الازدياد فى المقدار ،
 انها يحصل لو امتنع النفود بالكلية ، وانتم بينتم امتناع النفود بالكلية على
 وجوب الازدياد فى المقدار ، فيلزم الدور . وهو محال .

قـاـول الشـيـخ : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كان يختص
فيه الجسم المحيط الا بجهة تتعين . والأجسام التى فى الاحاطة انما تتعين
بجهاتها بجهة هذا المحيط ، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة . اذ لذاته ليس
له جهة ، بل بحسب شىء آخر »

التفسير اعلم : ان هذه هى الحجة الثانية على نفى الخلاء .
 وتقريرها : ان نقول : لو حصل الخلاء خارج العالم ، لكان ذلك الخلاء
 متشابه الأجزاء فى تمام الماهية ولوازمها . ولو كان كذلك ، لكان حصول
 العالم فى بعض أجزاء ذلك الخلاء مع جواز حصوله فى سائر أجزاء ذلك
 الخلاء ، ترجيحاً لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح (٤) وانه محال .
 فنفتقر فى تقرير هذه الحجة الى مقدمات :

المقدمة الأولى : انه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء غير متناه .

ولقائل ان يقول : الستم قلتم : انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا
ملاء ؟ فلم لا يجوز أن يقال : الخلاء الموجود (هو) مقدار متناه . وهو

(٤) ذكر المـشـارح أدلة القائلين باستواء طرفى الممكن من غير مرجح

فى المطالب العالية فى أكثر من كتاب منه .

المقدار الذى يحصل فيه جسم العالم . وأما الخارج عنه ، فلا خلاء ولا
ملاء ؟ وعند هذا لا يمكنكم أن تقولوا : لم حصل العالم فى هذا الجزء من
الخلاء دون سائر الأجزاء ؟

المقدمة الثانية : هب أنا نقول : الخلاء لا نهاية له . لكن لم قلتم : ان
ذلك الخلاء متشابه الأجزاء ؟ وهذه المقدمة لابد عليها من دليل وحجة .
وذلك لأن الخلاء موجود ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه .
فتحصل (أن) هناك أمور ثلاثة .

أحدها : الأبعاد المفروضة فى ذلك الخلاء .

وثانيها : كون الخلاء قابلا لتلك الأبعاد .

وثالثها : ذات الخلاء . وهو (أن) الأمر الذى عرضت له قابلية
ذات الخلاء لتلك الأبعاد . هو أيضا (من) أمور عارضة لتلك الذات ، لأن
قابلية الشيء للشيء : نسبة بين ذات القابل وذات المقبول . والنسبة
بين الشئيين : مغايرة لهما ، ومتأخرة عنهما .

فثبت : أن قابلية الأبعاد : مغايرة للذات التى عرضت لها هذه
المقابلية .

وإذا ثبت هذا فنقول : هب أن أجزاء الخلاء متساوية فى هذه الأبعاد ،
وفى قابليتها لهذه الأبعاد . لكن لم قلتم : ان تلك الأشياء التى هى الأمور
المفروضة لهذه المقابلية متساوية فى تمام الماهية ؟ فان هذه المقدمة غير
بديهية ، بل لابد فى تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان . والقوم
ما ذكروا فى هذا الباب خيالا ، فضلا عن الحجة والبرهان .

المقدمة الثالثة : هب أنا قلنا : ان أجزاء الخلاء متساوية فى تمام
الماهية ، لكن لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار خصص تحصل العالم فى
معض أجزاء الخلاء دون البعض بمجرد ارادته . وحينئذ يرجع هذا الكلام
الى أنه هل يعقل (أن يكون) موجودا مؤثرا بالتصدد والاختيار ، بحيث
يرجع أحد طرفى الممكن على الآخر ؟

والكلام فى هذه المقدمة يرجع الى الكلام الذى يتبسك به الحكماء
فى مسألة القدم — وهو مشهور —

المقدمة الرابعة : هب أن القول بالفاعل المختار باطل . الا أنا نشاهد
أن كل واحد من الأشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية ، مختص بصورة
مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص ، مع لا يمتنع فى العقل أن
يحصل خلاف ذلك وضده . فاختصاص كل واحد من الأجسام السفلية
بصفتها الخاصة . اما ان يكون ، لأنه وقع ذلك من غير مرجح ، أو أن
كان لابد له من مرجح ، لكن ذلك المرجح فاعل مختار ، أو ان كان ذلك المرجح
موجبا بالذات ، الا أن كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر . والحادث
المتقدم أحد المادة لقبول الحادث المتأخر . وعلى هذا الترتيب يكون قبل
كل حادث حادث آخر ، لا الى أول . وإذا علقنا ذلك فى اختصاص هذه
الأجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة ، فلم لا يجوز مثله فى اختصاص
كل العالم الجسمانى بتوضوع نعين من الخلاء الذى لا نهاية له ؟

وذلك بأن يقال : حصل فى ذلك الحيز المعين لا المرجح . أو يقال :
حصوله فيه بتخصيص الفاعل المختار . أو يقال : انه كان قبل أن حصل
فى هذا الحيز من الخلاء ، كان حاصل فى حيز آخر ، وكان حصوله فى
الوقت المتقدم فى ذلك الحيز من الخلاء ، أعده لأن يحصل فى الوقت المتأخر
فى الحيز الثانى من الخلاء . وعلى هذا الترتيب قد كان حصول هذا العالم
فى كل جزء من أجزاء الخلاء ، مسبوقا بحصوله فى جزء آخر من الخلاء .
وهكذا الى ما لا نهاية له .

ثم ثبت : أن كل ما يقولونه فى الأعراض المخصوصة للأجسام الثقيلة ،
فنحن نقوله فى اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء . والله أعلم
بالصواب .

والمرجع الى تفسير الألفاظ :

لما قوله : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كان يختص فيه الجسم المحيط
الا بجهة تعين » فالمراد منه : أنه لو كان الخلاء موجودا ، لوجب أن تحصل

كرة العالم الجسماني في حيز معين من ذلك الخلاء . أما قوله : « والأجسام التي في الاجاطة انما تتعين جهاتها بهذا المحيط » فالمراد منه : انه تبين فيما تقدم : أن جهات الأجسام انما تتعين بسبب المحيط والمركز ، وذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة . وأما قوله : « فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة (اذ لذاته ليس به جهة ، بل) بحسب شيء آخر (هـ) » فالمراد منه : أنه لو كان الخلاء موجودا ، لكان بعض أجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط ، فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز متقدما على حصول هذا المحيط . لكننا بينا : أن تعين كل جهة وحيز ، انما يكون بسبب محيط ، فوجب أن يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر . ويلزم التسلسل ، واثبات ما لا نهاية من الأجسام . وذلك محال .

ولنقتل أن يقول : بناء هذه الكلمات ، على أن اختصاص الجسم بالحيز المعين في الخلاء الصرف : محال : لأنه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح . لكننا قد تكلمنا على هذه المقدمة بما لا حاجة فيه الى الاعادة .



قال الشيخ : « ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص ، ووراءه أحاز أخرى خارجه عن حيزه ، لا يتحدد بها حيزه ، ولا يتحدد هي بحيزه ، فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز إلا اتفاقا . والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق ، تنبأ الى الاتفاق ، وليسست باتفاق ، فيكون حينئذ أمور سلفت أدت الى تخصيص هذا الحيز . فلهذا الجسم في ذاته حيز آخر . والسؤال (٦) في ذلك الحيز ثابت ، بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم ، لا حيز له ولا ابن . وبغيره له الحيز والابن . وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما ، والا لكان في الخلاء حيز دوله ،

(هـ) زيادة من ع

(٦) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

وكانت (٧) الأحياء ، لا تختلف من جهة ما هي في الخلاء ، فلم يكن بان
تختلف بأجسام أولى من أن تختلف بغيرها ، إلا أن يكون حيز أولى بجسم
من حيز . فتكون طبائع الأحياء في الخلاء مختلفة . وهذا محال ، فاذن
أن كان خلاء لم يكن فيه لا سكون ولا حركة طبيعية ، ولا أيضا قسرية (لأن
القسرية) (٨) ما تسلب حركة أو سكونا طبيعيا »

التفسير اعلم : أن هذا الفصل كلام مكرر . وليس فيه فائدة
زائدة البتة . وهو عين ما تقدم ذكره : ولا بأس أن نفسر كلمة كلمة ، ليظهر أنه
ليس فيه فائدة زائدة . أما قوله : « ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم
حيز من الخلاء مخصوص »

فالمراد منه : أنه لو فرض خلاء ، لكان غير متناه . والعالم ثبت أنه
متناه . وإذا كان كذلك ، فيلزم أن يكون حاصل في بعض أجزاء الخلاء فقط .
ولما قلنا أن يقول : لما جوزتم أن يقال : أنه ليس خارج العالم خلاء
ولا ملاء فلم لا يجوز أيضا أن يقال : الخلاء موجود متناه ، والخارج
عنه لا خلاء ولا ملاء . وإذا كان الخلاء متناهيا ، فلملعل لم يفضل مقداره
على مقدار العالم . وعلى هذا التقدير يبطل قولكم : أن العالم يكون حاصل
في بعض أجزاء الخلاء دون البعض ؟ فإن قلتم : الخلاء لو كان تناهيا ،
لكان مشكلا ، فيكون جسما فنقول : هذا الكلام أن تم كان كافيا في إبطال القول
بالخلاء ، فكان نصب الدليل الذي اطلبتم في تقريره ضائعا عبثا . وأما
قوله « ووراء أحياء أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد
في حيزه » فهذا إشارة إلى أن ذلك الحيز المعين من الخلاء الذي حصل
فيه العالم ، يكون محاطا بأحياء أخرى خالية . ولا يكون لشيء من هذه
الحالات تأثير في تجديد الآخر . فنقول : هب أنه لا تأثير للبعض في تحديد
البعض ، فلم قلتم : أنه يلزم من هذا اللقد كون جميع أجزاء الخلاء
متساوية في الماهية ؟

(٧) حركات : هي — وكانت : ع

(٨) سقط : ع

وأما قوله : « فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز الا اتفاقا » فمعناه ظاهر . لكن هذا انما يلزم لو ثبت أن جميع أجزاء الخلاء متساوية في تمام الماهية . وقد عرفت أنه لم تنقصر هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة ، فضلا عن حجة . وأما قوله : « والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق تنادى الى الاتفاق ليست باتفاق . فتكون حينئذ أمور سلفت ، أدت الى تخصيص هذا الحيز » فمعناه : أن الموجبة للاحوال الاتفاقية أمور تتقدمها ، وتلك الأمور لا تكون اتفاقية . ومثاله : أن انسانا خرج من بلده لغرض أن يصل الى قرية . فاتفق أن يمر في وقت مروره على كنز . فهذا العثور اتفاقى . والموجب لحصوله : هو خروجه عن البلدة الى القرية . وذلك الموجب ليس باتفاقى . فثبت : أن الأمور الاتفاقية لابد من انتهاها عند التصاعد الى أسباب طبيعية .

أما قوله : « فلهذا الجسم في ذاته حيز آخر ، والسؤال فيه عائد » (٩) فمعناه : أنه لو كان حصوله في الحيز المعين اتفاقيا ، فهذا يقتضى أن يحصل له حيز آخر طبيعى . لما بينا : أن الاتفاقيات مسبقة بالأمور الطبيعية . لكن أى حيز في الخلاء الذى لا نهاية له ، لو فرض طبيعيا ، فالسؤال فيه عائد بعينه .

ولقائل أن يقول : انا قد أوردنا السؤال على هذا الحرف . فاننا قلنا : لم لا يجوز أن يكون الموجود من الخلاء ليس الآن القدر الذى حصل فيه العالم ، وأما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء ؟ ثم وان سلمنا أنه لا نهاية للخلاء ، فلم قلتم : أن جميع أجزاء الخلاء متشابهة ، فانكم ما ذكرتكم عليه حجة ولا دليلا ؟ ثم ان سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز أن يكون تخصيص العالم بالحيز المعين من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار ؟ ثم ان سلمنا القول بالموجب . ولكن لا نزاع (فى) أن كل واحد من هذه الأجسام الحيوانية والنباتية ، مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين ، مع أنه كان يجوز في العقل حصول أضدادها ومعادناتها بدلا عنها . ولا جواب لكم .

(٩) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

عنه ، الا أن تقولوا : ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر ، كان ذلك المتقدم قد أعد المادة لقبول هذا المتأخر . واستمر هذا الترتيب لا الى أول . فاذا عقلتم ذلك ، فلم لا تعتقلوا مثله في حصول كل العالم في حيز المعين ؟ وأما قوله : « بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا أين (الا لغيره له (١٠) الحيز والأين » فمعناه أن جسم العالم يجب أن يقال : انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب ، وأنه يحدث في داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز أحياء مختلفة للجسام المختلفة . وأما قوله : « وهذا لا يمكن الا أن يكون الخلاء معدوما » فمعناه : أن قولنا ليس له حيز ولا أين ، لا يحصل الا أن يكون الخلاء معدوما .

ولنناقش ان يقول : انا بينا أنه لو حصل خلاء متناه بمقدار يحصل فيه جسم العالم ، لحصل هذا المعنى . فثبت : أن حصول ما ذكره لا يتوقف على عدم الخلاء . وأما قوله : « والا لكان في الخلاء حيز دونه ، وكانت الأحياء لا تختلف من جهة ماهي في الخلاء ، فلأن بأن تختلف بأجسام ، أولى من أن تختلف بغيرها » فالمراد منه : أنه لو حصل الخلاء لكان متشابه الأجزاء ، فلم يكن حصول جسم العالم في بعض جوانبه ، أولى من حصوله في سائر الجوانب . وهذه هي المرة الثالثة لتكرير هذا الكلام من غير فائدة . والعجب من الشيخ : أنه في هذا الكتاب الصغير ، كيف كرر هذا الكلام في الموضوع الواحد ثلاث مرات من غير فائدة .

قال الشيخ : « وكيف يكون في الخلاء حركة . والحركات تختلف بالسرعة والبطء ، بقدر اختلاف التحركات والتحريك فيه (فان المتحرك فيه كلما كان (١١) أغلظ ، كانت الحركة فيه أبطأ . ونسبة السرعة الى البطء في التفاوت وفي المسافة (١٢) نسبة المتنافيين في الغاظ والرقعة ،

(١١) فما كان : ع

(١٠) ولغيره به : ع

(١٢) وفي المسافة : سقط ع

حتى أنها كلما ازدادت رقة ، ازدادت الحركة سرعة . فتكون نسبة زمان الحركة في الملاء ، الى زمان الحركة في الخلاء ، كنسبة مقاومة ذلك الخلاء (١٣) الى مقاومة ملاء أرق منه ، على نسبة الزمانين فتكون مقاومة دوهومة . ولو كانت لكانت مساوية للمقاومة . واللامقاومة متساوية لمقاومة لو كانت (هذا خلف) (١٤) او تكون الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم . هذا أيضا خلف »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة في إبطال القول بالخلاء . واعلم : ان هذه الحجة لا تختص بإبطال قول من يقول : الخلاء : بعد قائم بذاته ، بل هي مبطلّة للقول بالخلاء ، سواء قيل : الخلاء بعد قائم بالذات ، أو قيل : انه عدم محض ونفى صرف . وتقريرها : أنه لو حصلت الحركة في الخلاء ، لحصلت لها في زمان منقسم ، وأما في زمان غير منقسم . والقسمان باطلان ، فيبطل القول بحصول الحركة فيه .

وإنما قلنا : انه يمتنع أن تحصل الحركة في الخلاء في زمان منقسم . وذلك لأن المفتضى لكون تلك الحركة سريعة أو بطيئة ، سببان (١٥)

أحدهما : شكل المتحرك . وذلك لأن الجسم المخروطي الشكل اذا غزل برأسه الحاد ، كانت حركته أسرع مما اذا نزل بقاعدته التي تكون سطحاً مستويا . وذلك لأنه اذا نزل برأسه الحاد ، كان أقوى على خرق إحصال الهواء ، وكان المعاقب عن نزوله أقل . وأما اذا نزل بقاعدته التي هي السطح المستوي ، فإن سطح الهواء الذي يماس ذلك السطح يعاوقه عن النزول ، ويكون خرق الهواء بذلك المقدار الكبير أصعب . فلا جسم كانت حركته عند نزوله برأسه الحاد المخروط ، أسرع من حركته عند نزوله بقاعدته ، التي هي البسيط المستوي .

والسبب الثاني من الأمور المفتضية للسرعة والبطء : هو المتحرك

(١٤) زيادة من : ع

(١٣) الملاء : ص

(١٥) أمران : ص

فيه . فان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم قليل ، كانت الحركة فيها ابطأ .
 وما اذا كانت مملوءة من جرم رقيق . والسبب فيه : انه اذا كان الماء غليظا ،
 كان خرق اتصاله أصعب بما اذا كان رقيقا . ومتى كان خرق اتصال
 ما في المسافة أصعب ، كانت الحركة ابطأ :

واذا عرفت هذا فنقول : لنفرض مائة ذراع من المسافة مملوءة من
 الماء المتحرك ، يقطعها في عشر ساعات . ولنفرض هذه المسافة كانت خالية
 خلاء صرفا ، والمتحرك يقطعها في ساعة واحدة . فتكون نسبة زمان الحركة
 في الخلاء الى زمان الحركة في الماء ، نسبة العشر . ولنفرض ملاء آخر
 ارق من الماء ، بحيث تكون المعاوقة الحاصلة فيه ، عشر المعاوقة الحاصلة
 من الماء . فهذه المعاوقة عشر المعاوقة المضعيفة في عشر زمان الحركة في
 الماء . وقد كنا فرضنا ان الحركة في هذه المسافة اذا كانت خالية تحصل
 في عشر زمان الحركة ، فبإلزام أن تكون الحركة مع المعاوقة ، كهي لا مع
 المعاوقة . وهذا محال . وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة صحيحة ،
 الاترض بالخلاء . فعلينا : ان هذا المحال انها يلزم من فرض الخلاء ، وما يلزم
 منه المحال فهو محال . فالتقول بالخلاء محال .

وأما القسم الثاني وهو أن تحصل الحركة في الخلاء في زمان
 غير منقسم ، فهذا محال . لأن كل حركة في الأين ، نهى انتقال من أين
 الى أين . فيكون الجزء الأول من الحركة متقدما على الجزء الثاني منها .
 فيكون زمان تلك الحركة منقسما . لا محالة .

هذا تمام تقرير هذه الحجة . وهي ضعيفة جدا . لانا نقول : الحركة
 لما هي حركة ، مع قطع النظر عن معاوقة المسافة ، لا شك انها تستدعي
 قدرا من الزمان . بدليل : ان الحركة من حيث هي هي ، واقعة على
 مسافة منقسمة ، فتكون الحركة الى نصف تلك المسافة مقدمة على الحركة
 من نصفها الى آخرها . وأينما حصل معنى التقدم والتأخر ، فقد حصل
 الزمان . فثبت : أن الحركة من حيث هي هي ، تستدعي مورا قدرا من
 الزمان . ثم ان حصل في المسافة شيء من المعاوقة . ولأجل حصول

تلك المعاوقة تستدعى قدرا من الزمان . وإذا ثبت هذا فنقول : الحركة الواقعة في الخلاء يحصل لها الزمان الذي تستحقه بحسب أنها حركة . والحركة الواقعة في الملاء الموصوف بالمعاوقة الضعيفة يحصل لها الزمان ، الذي تستحقه بسبب أنها حركة ، ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل في تلك المسافة من المعاوقة . فكيف يعقل أن يقال : أنه يلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة كهي ، لا مع المعاوقة ؟ بل لو كان استحقاق الزمان كله إنما كان بسبب المعاوقة ، لكان ما ذكره لازما ، إلا أن ذلك لا يقوله عاقل . وعلى هذه الحجة سؤالات كثيرة . إلا أن القدر الذي ذكرناه كفاية .

والترجع الى التفسير :

أما قوله : « الحركات تختلف بالسرعة والببطء ، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه » فهذا إشارة الى ما ذكرنا ، من أن المقتضى لاختلاف الحركات في السرعة والببطء ، أمران : أحدهما : اختلاف المتحركات في الأشكال . والثاني : اختلاف أحوال المتحرك فيه ، بسبب الرقة والغلظ . وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الأول . إنما تعلقها بالوجه الثاني . فلهذا المعنى ، لم نذكر تفاصيل القسم الأول . وأما بقية الكلام فهو الذي لخصناه في تقرير هذه الحجة ، فلا فائدة في التطويل بعد الوقوف على المطلوب .

الفصل السابع

في

نفي الجوهري الفرد

قال الشيخ : « اتصال المقادير بعضها ببعض : أن تصبح أطرافها واحدة ، واتصالها في أنفسها أن يكون موجودا بالقوة في أجزائها خد مشترك . تماس المقادير أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصبح واحدة . كل مقدارين يتماسان بالكلية أن أمكن فهمهما متداخلين »
التفسير : المقصود من هذا الكلام : تفسير ثلاثة ألفاظ :
أحدها : الاتصال . والثاني : التماس . والثالث . التداخل .

أما الاتصال . فهذا يستدعي شيئين ليكون أحدهما متصلا بالثاني ، ثم هذان الشيئان إما أن يكون أحدهما ممتازا عن الآخر بالفعل في الوجود الخارجي ، أو لا يكون كذلك . فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية ، وتكون نهاياتها واحدة بالفعل . والثاني كما إذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل ، فانه يقال : هذا الخط متصل واحد ، لأجل أنه يمكن أن يفرض فيه مقطع واحد ، يكون ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين ، فيكون نهاية لأحد القسمين وبداية للقسم الآخر . فالمتصل بالموجه الأول (هو) أن يكون قد حصل فيه قسمان ، وكل واحد منهما مغاير للقسم الآخر بالفعل . والمتصل بالموجه الثاني هو شيء واحد في الوجود الخارجي ، فليس هناك قسمان ، ولا جزءان بالفعل البتة ، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعا ، لكن ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين .

هذا هو الكلام في الاتصال .

وفيه سؤال : وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض . فإذا كان

مشتركا بين الخطين ، لزم كون العرض الواحد قائما بهذين . وهو محال .

وأما تماس المقادير . فهي أن تكون نهاياتها معا من غير أن تصير واحدة .

وتقرير الكلام : أن نهايتي المتصلين واحدة في الإشارة ، ونهايتي التماسين واحدة أيضا في الإشارة . فالمتصلان والتماسان يشتركان في كون النهايتين واحدة في الإشارة . إلا أنا نقول : هذا الذي هو واحد في الإشارة الحسية ، أن كان واحدا في نفس الأمر فهو الاتصال ، وأن لم يكن واحدا في نفس الأمر ، فهو التماس . وههنا محل البحث . وذلك لأن النهايتين إذا كانتا باقيتين في وقت التماس ، مع أنهما سارتا واحدة في الإشارة الحسية . فهنا يلزم القول بنفوذ كلية أحدهما في كلية الأخرى . فنقول : هل حصل في هذا الوقت امتياز أحدهما عن الآخر في امر ، أو لم يحصل ؟ فإن حصل ، فذلك الامتياز ليس بالماهية ، لأن جميع النقط ماهيتها واحدة . ولا باللوازم لأن لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين أفراد تلك الماهية ، ولا بالعوارض ، لأن النهايتين لما لقي كل واحد منهما كلية الأخرى . وكل عارض يفرض كونه عارضا لأحدهما فنسبته إليها ، كنسبته إلى الآخر . وحيث لا يصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشارك بين الشئيين لا يقتضى امتياز أحدهما عن الآخر .

نثبت : أنه لا امتياز بينهما في أمر من الأمور . وذلك يقتضى ارتفاع التعدد . لأن التعدد لا يحصل إلا بالتغاير في الهوية . وقد فرضنا أنه لا تغاير بينهما البتة . وإذا ارتفع التعدد ، فقد بطل . ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما . وهذا هو الاتصال . نثبت : أن القول بالتماس محال .

والذي يمكن في الجواب أن نقول : أن إحدى النهايتين تمتاز عن الأخرى بكونها نهاية لهذا الخط ، دون ذلك . وكذا القول من الجانب الآخر . والله أعلم .

ونرجع الى التفسير :

أما قوله : « اتصال المقادير بعضها ببعض : أن تصبح أطرافها واحدة » فالمراد منه : هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الأول . وأما قوله « واتصالها في أنفسها : أن يكون موجودا بالقوة في أجزائها حد مشترك » فالمراد : ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثاني . وأما قوله « تماس المقادير : أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصبح واحدة » فهو الذي ذكرناه في تفسير التماس . وأما قوله « كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان » معناه : أن الشيئين إذا لم يتماسا بتمام الذاتين بأن تصبح نهاياتهما معا في الإشارة الحسية فهما متماسان . فاما إذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى تصبح كلية ذات احدهما سارية في كلية ذات الآخر . فهذا هو المسمى بالتداخل .

قال الشيخ : « كل مقدارين يتماسان بالكلية ، أن أمكن فهما متداخلان . كل ما تماس شيئا بكلية ، فما تماس احدهما تماس الآخر . كل متماسين لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع . كل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهائيتين . ان كانت اجزاء لا تتجزأ ، لم تتجزأ باللاقاة . كل ما لا يتجزأ باللاقاة ، فتماسه بالأسر . كل تماس بالأسر ، فما تماس متماسه ، فاسه . كل ما تماس شيئين وحجب بينهما ، تماس كلاهما لا تماس به الآخر ، فالتقسيم . فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير منقسم . كل تماس بالأسر من غير تنحى شيء عن شيء ، فحجم جملة مثل حجم الواحد ، وان كان العدد أكثر . ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا يتماس بالحجب ، ولا يتماس بالداخلية ، تماسا بوجوب زيادة حجم »

التفسير : الفرض من هذه المقدمات : تقرير البرهان على أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ . وذلك لأن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون متلاقية ، وإذا لم تكن متلاقية ، امتنع تألف هذه الأجسام منها .

وانما قلنا : انه يمتنع كونها متلاقية . لأنها لو تلاقى ، لكانت اما أن

تكون متلاقية بالكلية ، أو لا بالكلية . والقسمان باطلان ، فبطل القول .
بكونها متلاقية .

والثما قلنا : انه يمتنع أن تكون متلاقية بالكلية لوجوه :

الأول : ان الجزئين اذا كانا متلاقيين بالكلية ، رجب أن ينفد كل أحدهما في كل الآخر ، وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدا على مقدار كل أحد منهما ، والا لم يحصل النفود بالكلية . فاذا جاء ثالث ولقيهما فهو أيضا ينفد فيهما ، فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة زائدا على مقدار الواحد . وبهذا الطريق وجب أن لا يحصل من اجتماعهما زيادة في الحجم والمقدار ، وحينئذ لا تكون هذه الأشياء العظيمة في المقدار والحجم مؤلفة منهما .

الثاني : ان الاثنين منهما اذا تلتقيا بالكلية ، فحينئذ لا يبقى أحدهما متميزا في الإشارة الحسية . وهكذا القول في جميع الأجزاء ، فوجب أن لا يحصل من تلتقيهما شيء تحصل فيه أجزاء وجوانب ، متميزة في الإشارة الحسية .

الثالث : انهما اذا تداخلا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية ، ولا بحسب لوازمها ، ولا بحسب عوارضها أيضا . لأنهما لما تداخلا : فكل عارض يعرض حصوله ، كان ذلك العارض بالنسبة إلى أحدهما ، كنهو بالنسبة إلى الآخر ، فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشتراك بينهما لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر . وهذا يقتضى أنها اذا تداخلت أن لا يبقى بعضها ممتازا عن البعض في نفس الأمر . واذا كان كذلك ، فحينئذ يرتفع التعدد ، فيصير الكل واحدا . فيلزم أن يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك الأجزاء في حجم الجزء الواحد ، وأن يكون جزءا واحدا في نفس الأمر غير قابل للقسمة . وذلك محال .

الوجه الرابع : انه لو جاز تداخل الجزئين منها ، لجاز في الأزيد فالأزيد ، حتى لا يمتنع دخول الجبل الصلب في حيز جوهر فرد . وهو محال . فثبت بهذا : أن كون الأجزاء التي لا تتجزأ متلاقية بالأسر ، محال .

ولما القسم الثاني وهو كونها متلاقية لا بالأسر . فهذا أيضا محال . لأنها لما كانت متلاقية ببعض دون البعض . فالبعض المحكوم عليه بالتلاقى ، غير البعض المحكوم عليه بعد التلاقى . ضرورة أن النفى والاثبات لا يجتمعان . وذلك يقتضى أن يكون المحكوم عليه بأنه لا ينقسم يكون منقسما . وذلك محال . فثبت : أن الأجزاء التى لا تتجزأ . لو كانت متلاقية لكانت إما أن تكون متلاقية بالأسر ، أو لا بالأسر . وثبت : أن القسمين باطلان ، فوجب أن يكون القول بأنها متلاقية باطلا . وإذا ثبت أنه يمتنع عليها أن تكون متلاقية ، ثبت أنه يمتنع أن تكون هذه الأجسام متألفة منها . لأن التأليف لا معنى له إلا التلاقى . وإذا كان التلاقى محالا ، كان التأليف أيضا محالا .

وهذا هو تقرير هذا البرهان .

واعلم : أن هذه الحجة يمكن إيرادها على وجوه كثيرة :

الأول : أن كل جزء فلابد وأن يكون يمينه غير يساره ، وفوقه غير تحته . وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم . وهذا هو الوجه الذى ذكرناه فى كتاب « الإشارات »

الثانى : أن يقال : لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة . والوسط يلقى الطرفين . فاما أن تكون تلك الملاقاة بالكلية ، أو لا بالكلية . فان كسائت بالكلية فهو باطل . للوجوه الأربعة المذكورة ، وان كان لا بالكلية ، فالقسمة لازمة .

الثالث : هذه الأجزاء اذا تماسست . فاما أن يكون تماسها بتمام ذواتها ، أو بنهايتها . والأول يوجب القول بتداخل الأجزاء . وهو محال — على ما بيناه — والثانى يقتضى أن يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها . وحينئذ تكون نهاياتها غير ذواتها . فتلزم القسمة . وأيضا : فالنهاية التى بها يماس ما على يمينه غير النهاية التى بها يماس ما على يساره . فتلزم القسمة . وهذا تمام تقرير هذه الحجة .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

واعلم : أن « الشيخ » لم يرتب كلامه في هذه الحجة على النظم الطبيعى ، ولكنه ذكر مقدمات تسعة ، وما أشار الى كيفية نظمها .

فالمقدمة الأولى : قوله : « كل ما ماس شيئا بكليته ، فما ماس أحدهما ، ماس الآخر » فالمراد : أنا لو فرضنا أن جزعين تماسا بكلية ذاتيهما ، وجب أن تكون ذات كل واحدة منهما نافذة بالتمام فى تمام ذات الآخر . وإذا كان الأمر كذلك ، فإذا جاء جزء ثالث ، وماس أحدهما وجب أن يكون قد ماس الآخر . اذ لو صار أحدهما ممسوس هذا الثالث ، ولم يصر الثانى ممسوسا له ، فحينئذ تكون ذات المسوس مبانية لذات غير المسوس وغير نافذة فيه ، ولا مداخله فيه بالأسر . وقد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف .

فثبت : أن كل ما ماس شيئا آخر بكليته ، فكل ثالث ماس أحدهما ، فانه لابد وأن يماس الآخر . وهذه المقدمة انما يحتاج اليها فى بيان أنا لو فرضنا كون الجزأين متلاقين بالأسر ، لكان اذا جاء الثالث ولقيهما ، وجب أن يكون هذا الثالث ملقيا لهما أيضا بالأسر ، وحينئذ يلزم أن لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد . وأيضا : يلزم أن لا يبقى بين تلك الأجزاء ترتيب ولا ثباين فى الاشارة الحسية . وكل ذلك محال .

والمقدمة الثانية : قوله : « كل مقياسين ، لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع » فالمراد : أنه اذا لم تكن كلية أحدهما سارية فى كلية الآخر ، كانت متباينة عنه ، فهما متميزان لا محالة بالاشارة . وهذا الكلام حق . وأنا أظن أنه لو قال : كل متميزين بالوضع فهما يماسان لا بالأسر ، لكان أولى . لأن غرضه فى تقرير هذه المقدمة أن يقول : لكن الأجزاء متميزة فى الوضع ، فهى غير متلاقية بالأسر . وذلك لأن استثناء عين المقدم ، ينتج عين التالى . أما اذا قلنا : كل مقياسين لا بالأسر فهما متميزان بالوضع ، لكن الأجزاء متميزة بالوضع ، فهما مقياسان لا بالأسر . كان هذا باطلا . لأن استثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم .

والمقدمة الثالثة : قوله : « كل متميزين بالوضع ، فان تجاوزهم

بنهايتين « فالمراد : انه لو ثبت ان تلاقى هذه الأجزاء لا يكون بالأسر ، غلابد وأن يكون تلاقيها بالنهايات فقط ، ومتى كان الأمر كذلك كانت منقسمة .

والمقدمة الرابعة : قوله : « ان كانت أجزاء لا تتجزأ ، لم تتجزأ بالملاقاة »

فالمراد : أنه ثبت أن هذه الأجزاء اذا تلاقى . فاما ان يكون تلاقيها بالأسر . وهو محال . أو لا بالأسر . وذلك يوجب قسمتها . فنذكر في هذه المقدمة : أن ما لا يكون متجزئا البتة ، امتنع أن يصير متحركا عند الملاقاة . وذلك يقتضى أن لا يلقى شئ منها شيئا البتة . وحينئذ لا يحصل من تلاقيها هذه الأجسام . وذلك يقتضى أن هذه الأجسام غير حاصلة من تالفها واجتماعها . وذلك هو المطلوب .

وأما المقدمة الخامسة : وهى قوله : « كل ما لا يتجزأ بالملاقاة ، فمماسته بالأسر »

فالمراد : أنه اذا ماس شئ شيئا . وكانت تلك الماسة لا ببعض ، وجب أن تكون بالكل ، لأنه اذا لم يماسه ببعضه ولا ب كله ، فانه يمتنع أن يماسه البتة .

وأما المقدمة السادسة : وهى قوله : « كل مماس بالأسر ، فما ماس ماسة : ماسه » فهذه المقدمة قريبة من الأولى والمكررة . وان كان يمكن أن يتكلف لظهار فرق بينهما .

وأما المقدمة السابعة : وهى قوله : « كل ما ماس شيئين ، وحجب بينهما ، ماس كلاهما لا يماس به الآخر ، فانقسم » فالمراد منه : أن الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وماس على يساره ، فان ماسهما بتمام الذات ، تداخلت الثلاثة ، وحينئذ لا يبقى هناك ترتيب فى الوضع والإشارة ، ولا يبقى كون أحدهما وسطا ، وكون الآخرين طرفين . ولما دل الحس على حصول هذه الأمور ، ثبت : أن المتوسط لقي ما على يمينه ، وما على يساره ، لا بتمام الذات ، بل بالنهايتين ، وذلك يوجب انقسام الوسط . وهذا أيضا كالمكرر .

وأما قوله : « فلا شيء من المماس على ترتيب » ، محجوب ، بعضه من بعض بغير منقسم « فمعناه : أنه متى كان الترتيب باقيا ، وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ، فالملاقاة حاصلة ، لا بالأسر . ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالأسر — بل بالطرفين — كان الانقسام لازما .

وأما المقدمة الثامنة : (وهي قوله) : « كل مماس بالأسر (١) ، من غير أن يتنحى شيء عن شيء ، فحجم جملتها مثل حجم الواحد ، وإن كان العدد أكثر » فالمراد : أنه لو حصلت الملاقاة بالأسر ، لكان المقدار المجمع مساويا ، لمقدار الجزء الواحد . وذلك محال .

وأما المقدمة التاسعة : وهي قوله : « ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيب مقدار ، لأنه لا تماس بالحجب ، ولا تماس بالمداخلة ، تماسا يوجب زيادة حجم » فالمراد : أن هذه الأجزاء لو تماسست . لكانت إما أن تحجب الوسط ، أو لا تماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم .

والمراد (٢) : أن هذه الأجزاء لو تماسست . لكان إما أن يحجب الوسط الطرفين عن التماس ، أو لا يحجب . فإن كان الأول كان الوسط منقسما ، فيلزم أن يكون غير المنقسم منقسما . وهذا محال . وإن كان الثاني فحينئذ تكون الأجزاء متداخلة بالأسر . والتداخل بالأسر يمنع من حصول الزيادة في الحجم ، فحينئذ لا يكون تركيبها سببا لحصول الزيادة في الحجم ، فلا تكون هذه الأحجام متولدة من تألفها . وذلك باطل . ولما كان القول بوجود هذه الأجزاء يفضي الى هذين القسمين ، وكان كل واحد منهما باطلا ، كان القول بوجود هذه الأجزاء باطلا محالا .

قال الشيخ : « ان كان تأليف مما لا يتجزأ ، وجب أن يكون الجزءان الموضوعان على مسافة بينهما ، جزء يمتنع فيه الالتقاء بالحركة ، خوفا من انقسام الجزء »

(١) كل مماس بالأسر : مكررة في الأصل .

(٢) فالمراد أن : ص

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على نفى الجوهر الفرد .
 ما لنا اذا فرضنا خطا مركبا من أجزاء ثلاثة متماسة ووضعنا على طرفي
 هذا الخط جزئين . فهذان الجزءان الموضوعان على الطرفين ، بقى
 بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد . فنقول : كل واحد منهما قابل
 للحركة والمسافة خالية والمائع زائد ، فوجب أن يصح على كل واحد
 منهما أن يتحرك . وإذا تحركا فحيثما يضر نصف كل واحد منهما ماسا
 لنصف ذلك الجوهر المتوسط في الخط الأسفل . وذلك يوجب القسمة .

ولما قلنا أن يقول : الستم قلتم : إن الواقف على طرف العالم ، لا يمكنه
 أن يمد اليد الى الخارج ، لا لقيام عائق خارج العالم ، لكن لأن شرط صحة
 الحركة حصول المكان والجهة ، ولا مكان ولا جهة خارج العالم ،
 فامتنعت الحركة ، لا لقيام المانع ، بل لفوات الشرط ؟ فهل لأحد من
 مخالفيكم أن يقول على سبيل الاستهزاء : إن هذا المتحرك امتنع عليه
 الحركة ، خوفا من أن يثبت جهة خارج العالم ؟ بل قلتم : إن الرجوع
 الى الاستهزاء في موضع الحاجة الى البرهان لا يليق بأهل العلم .
 فكذا هنا . لم لا يجوز أن نقول : صحة الحركة على هذين الجزئين
 مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة ؟ وإذا لم يحصل هذا المعنى فحيثما
 امتنع الحركة لفوات شرطها ، لا لأجل ما أشرتم اليه من الطعن
 والاستهزاء .



قال الشيخ : « ويتقابلان بالحركة على مسافتين زوجيتين
 الأجزاء ، لا يجوز أحدهما الآخر من غير أن يلحقه بالمحاذاة . والحركة
 متساوية . فإن كل واحد منهما إن كان قد قطع النصف عند المحاذاة ،
 فبعد لم يحاذه ، وإن اختلفا فقطع المتقيين في السرعة مختلف »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة على نفى الجوهر الفرد .
 وتقريرها : أننا نفرض خطا مركبا تكون أجزاؤه شفعا . ونفرض كونه

مركبا من ستة أجزاء ، ولنضع فوق طرفه الأيمن جزءا ، وتحت طرفه الأيسر جزءا آخر . ولنفرض أن هذين الجزئين ابتدأ بالحركة معا . وتركبا معا . ولنفرض كون الحركتين متساويتين في السرعة والبطء . فهذان الجزءان لابد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر ، وأن يصير محاذيا له . ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع . فقد حصل الجزء الواحد على ملتقى الجزعين ، وذلك يوجب قسمة الأجزاء .



قال الشيخ : « ولو كان تركيب ما لا يتجزأ ، ففوق عدد القطر في المربع كمعد الضلع . مع أن كل واحد منهما ليس بين أجزائها فرجة ولا اختلاف مقادير »

التفسير : هذه هي الحجة الرابعة على نفى الجوهر الفرد . وتقديرها : أنا إذا فرضنا مربعا تركيب عن خطوط أربعة متماصة ، بحيث يكون كل خط منها مركبا من أربعة أجزاء . فضلع هذا المربع لا محالة مركب من أجزاء أربعة ، وقطره أيضا مركب من أجزاء أربعة .

وهي : الجزء الأول من الخط الأول ، والثاني من الثاني ، والثالث من الثالث ، والرابع من الرابع . فنقول : هذه الأجزاء إما أن تكون من جهة هذا القطر متلاقية ، أو لا تكون . فإن كانت متلاقية . فإما أن تكون مقاديرها من جهة القطر متساوية لمقاديرها من جهة الضلع ، أو تكون أزيد . والأول يقتضى أن يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع . وذلك محال . والثاني يقتضى أن يكون مقدارها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع ، فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة ، فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة . وهو المطلوب .

وأما ان قلنا : أن هذه الأجزاء من جهة القطر غير متلاقية ، فهناك فرج ثلاثة واقعة في خلال تلك الأجزاء الأربعة . وكل واحد من تلك الفرج .

أما أن يمنع الجواهر الفرد ، أو يكون أصغر من ذلك . فإن كان الأول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة أجزاء ، ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة أجزاء أيضا . فيلزم أن يكون القطر مساويا للضلعين . هذا خلف . وأما أن كان كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجواهر الفرد ، وهو المطلوب .

قال الشيخ : « وكان إذا زالت الشمس عن محاذة شخص ، وجد في الأرض جزءا . أما أن يزول عن المحاذة جزءا ، فيكون مدار الشمس ، ومدار طرف المحاذة على الأرض متساويين . وإذا زالت الشمس جزءا ، زال الطرف عن المحاذة أقل من جزء ، فانقسم . أو تثبت المحاذة مع الزوال . وهذا محال » (٣)

التفسير : هذه هي الحجة الخامسة على نفي الجواهر الفرد . وتقريرها : أنا إذا غرنا خشبة في الأرض ، فإذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل في جانب المغرب ، وإذا ارتفعت الشمس بمقدار جواهر فرد ، فاما أن ينقص من طرف ذلك الظل شيء ، أو لا ينقص . والثاني محال لوجهين :

الأول : أنه لو عقل ذلك ، فإذا ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا وجب أن لا ينقص من ذلك الظل شيء . وهكذا حتى تبلغ الشمس إلى وسط السماء ، مع أن ذلك الظل يكون باقيا كما كان ، فانه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية ، يلزم من حركة الشمس إليها ، زوال طرف

(٣) عبارة عيون الحكمة هكذا : وكان إذا زالت الشمس عن محاذة شخص يركز في الأرض جزءا . أما أن تزول المحاذة جزءا فيكون مدار طرف المحاذة واحدا . وهذا محال . وأما أن تزول المحاذة أقل من جزء ، فانقسم ، أو تثبت المحاذة مع الزوال . وهذا محال . فاذن من المحال أن يكون تاليف الأجسام أجزاء لا تتجزأ . فاذن قسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء ... الخ .

الظل ، وتكون حركة الشمس الى سائر تلك الأجزاء ، توجب مسكون
رف الظل »

والثاني : ان للشمس اذا كانت في نقطة معينة من الفلك ، فحينئذ
يحصل خط مقوهم خرج من نهاية جرم الشمس ، ومر على طرف تلك الخشبة
المفروزة ، واتصل آخره بآخر ذلك الظل . فاذا انتقلت الشمس من تلك
النقطة ، فقد تحرك من ذلك الخط رأسه ، المتصل بالشمس ، وان لم
يتحرك من ذلك الطرف رأسه المتصل بطرف الظل ، فحينئذ حصل للخط
الواحد المستقيم من جانب الشمس رأسان . وذلك محال .

فثبت : انه متى ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل شيء .
فاذا قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل
جزء ، لزم أن يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك . وذلك
محال . وان قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف
الظل أقل من جزء . فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد . وهو
المطلوب »



قال الشيخ : « فانن قسمة الأجسام لا تقف عند أجزاء
لا تتجزأ »

التقسيم : لما ذكر هذه الدلائل الخفية على امتناع وجود
جزء لا يقبل التجزئة ، لا جرم صرح بعدها بذكر تجزئة المطلوب . وهو
(أن) قسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ ، بل الأجسام قابلة
للقسمة الى غير النهاية . واعلم : أن كون الجسم قابلا للقسمة على
ثلاثة أوجه :

أحدها : قبول القسمة على سبيل أن ينفصل أحد القسمين عن
الآخر .

والوجه الثاني : أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر ، لكن على سبيل أن يختص أحد قسميه بعرض لا يحصل فى القسم الآخر منه . أما عرض حقيقى كما فى البلقة أو عرض صافى كاختلاف المتباسين وما يجرى مجراه .

والوجه الثالث : أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر ، الا فى الوهم . مثل أن يقال : كل متحيز يتوهم ويتحيز ، فانه لاند وأن يتميز فوئه عن تحته ويبينه عن يساره .

وإذا عرفت هذا فنقول : ان الدلائل التى ذكرناها ، لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية ، الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك . والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية ، بل اللازم من تلك الدلائل المذكورة : أحد القسمين الباقيين من القسمة .



قال الشيخ : « وليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء ، الا بالامكان . ويجوز أن يكون فى الامكان احوال بلا نهاية »

التفسير : المقصود من هذا الكلام : ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجواهر الفرد . وتقرير ذلك الدليل : أن يقال : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصلت أجزاء بالفعل لا نهاية لها . والتالى محال ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية من وجوه :

الأول : انا اذا أخذنا الماء الواحد ، فقسناه الى نصفين ، فنقول : هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة . هل كانا موجودين قبل القسمة ، أو ما كانا موجودين قبل القسمة ؟ فان كان الأول لزم أن يقال : كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة . فإذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية ، لزم القطع بأن تلك الأجزاء كانت

موجودة قبل القسمة بالفعل ، وحفظ يلزم القطع بأنه كائن (٢) الجسم
قابلا لانقساماته غير متناهية بالفعل . وهو المطلوب ، وأما إذا قلنا :
أن الجزئين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة ، فنحن
يلزم أن يقال : أن تقسيم الماء الواحد الى نصفين يكون اعداءا للماء الأول ،
ويكون ايجادا لهذين المائتين الحاصلين بعد القسمة ، وذلك مكابرة
في المحسوسات . ويلزم أن يقال : أن البعوضة إذا طارت على وجه
البحر وشقت ببعضها الصغير ، جزءا صغيرا من سطح البحر ، فأنها
قد أمدت البحر الأول وأوجدت البحر الجديد . ومعلوم أن من التزم
ذلك ، لا يكون عاقلا البتة .

والوجه الثاني في بيان أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية
لها ، لحصل فيه أجزاء لا نهاية لها بالفعل : هو أننا نفرض الكلام في
خط معين . ونقول : لا شك أن مقطع النصف منه موضع معين ، ويستحيل
عقلا أن يكون غير ذلك المقطع مطلقا للنصف ، لأن غير ذلك المقطع لابد
وأن يكون زائدا على مقطع النصف أو ناقصا عنه بشيء ما . والزائد
على مقطع النصف أو الناقص عنه يستحيل عقلا أن يكون مقطعا للنصف
مما هو مقطع النصف من ذاك الخط ، يجب أن يكون كذلك وجوبا
ذاتيا ، وغير ذلك المقطع يمتنع أن يكون كذلك امتناعا ذاتيا .

وإذا عرفت هذا في مقطع النصف ، فالأمر كذلك في مقطع الثلث
ومقطع الربع . فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لكان
لكل واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه ، وجوبا ذاتيا ويمتنع
حصولها في غيره امتناعا ذاتيا . وإذا ثبت هذا ، لزم أن يقال : أن لكل
مقطع من تلك المقاطع الغير وقناهية خاصية واجبة الثبوت فيه ، متمتعة
لثبوت لغيره . وبديهية العقل شاهدة بأن الاختلاف في الخواص الذاتية
والصفات اللاتية توجب أن تكون الأمور الموصوفة بها متباينة بالفعل ،
متغايرة بالعقيدة . والقوم أيضا قد ساعدوا على ذلك .

(٣) لو كان : ص

نثبت : أن الخط لو كان قابلاً لانقسامات غير متناهية ، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ، ممتعة الثبوت في غيره . ولو كان الأمر كذلك ، لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازاً عن الآخر امتيازاً بالفعل . وذلك يقتضى أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل .

والوجه الثالث في بيان أن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل : بذلك لأن المعقول من التقسيم : تفريق المتجاورين ، لايجاد القسمين ، وإخراجها من العظم إلى الوجوه . وكيف لا نقول ذلك . ونحن نعلم بالضرورة : أننا لما نوزن على تفريق الأجسام ، وأما لسنا قادرين على إيجاد الأجسام وإعدادها ؟ وذلك يدل على أننا إذا أوقفنا التقسيم في جسم ، فنحن ما أعدنا الأول وأوجدنا هذين الجسمين ، بل أولعنا بالتفريق بين هذين المتجاورين . فثبت بما ذكرنا : أنه لو كان الجسم قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لحصلت فيه أجزاء بالفعل لا نهاية لها .

وأما قلنا : أن القول بكون الجسم المتناهي المقدار مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل : محال . لوجوه كثيرة :

الأول : أن الجسم المتناهي في المقدار ، لو كان مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل ، لوجب أن يتمذر الوصول من أحد طرفيه إلى طرفه الآخر في زمان متناهي .

الثاني : أن الأجسام متفاوتة في المقدار . وتفاوتها في المقدار بوجب تفاوتها في عدد تلك الأجزاء . وكل عدد كان بعضه أقل من بعض ، فهو متناه .

الثالث : مجموع مقدار الجزعين يجب أن يكون أزيد من مقدار الجزء الواحد . ولا يجب أن لا يكون تألفها سبباً لحصول المقدار . وإذا ثبت هذا وجب أن تكون نسبة القدر للقدر ، كنسبة العدد إلى العدد . وإذا

كانت نسبة القدر الى القدر ، نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر ،
وجب أن تكون نسبة العدد الى العدد ، نسبة متناهى العدد الى متناهى
العدد . وهو المطلوب .

ولترجع الى تفسير لفظ الكتاب :

قوله : « ليس يجب أن تكون للجسم قبل التجزئة جزء إلا بالامكان »
معناه : أن الجسم قبل التجزئة ليس مركبا من أجزاء البتة ، بل فى نفسه
جسم واحد . فإذا أوردنا عليه التقسيم ، كان ذلك احداثا للاثينية .
والحاصل : أن عند « الشيخ » التقسيم : احداث للاثينية ، وعند مثبتى
الجوهر الفرد ، التقسيم تفريق المتماثلين . الا انا أثبتنا بالدليل القاهر : أن
الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لوجب كون تلك الأجسام حاصلة
فيه بالفعل . و « الشيخ » مازاد على ادعاء أنه لا يلزم من كونها قابلة
للانقسامات كونها منقسمة فى انفسها ، فكان الاشكال باقيا .

**قال الشيخ « فأن الأجسام لا يتقطع أماكن انقسامها بالتوهم
البتة ، وأما تزيدها فالى حد تقف عنده ، اذا لا تجد مادة غير متناهية ،
ولا مكانا غير متناه »**

التفسير : المراد من هذا الكلام : أن الأجسام لا نهاية لها فى
الصغر ، وهى متناهية فى الكبر ، كما أن العدد لا نهاية له فى الزيادة ،
وأن كان متناهى فى جانب النقصان . ثم أن « الشيخ » علل وجوب
تناهى فى جانب الزيادة مرتين :

احدهما : أنه لا تجد مادة غير متناهية .

والثانية : أنه لا تجد مكانا غير متناه .

واعلم : أن هذا التعليل فيه نظر . أما تعليله بأنه لا تجد مادة غير
متناهية ، فضعفها من وجهين :

الأول : (ان) يقال : ولم وقتت تلك المادة ، ولم تذهب الى غير النهاية ؟ فان علل ذلك بشيء آخر ، لزم التسلسل . وان قال : انه ثبت هذا المعنى فى المادة لعينها ولذاتها ، لا لعلة أخرى . فلم لا يقول مثلها فى الجسم ؟

والثانى : ان مذهبه : ان الجسم قابل للتخلخل والتكاثف . وعول فى تقرير هذا المذهب على أن قال : المادة ليس لها فى حد ذاتها حجم ولا مقدار ، فكانت نسبتها الى جميع المقادير ، نسبة واحدة . قال : فلاجرم لا يبعد أن يزول عن المادة مقدار صغير ، ويحل فيها مقدار عظيم كبير . وبالعكس .

واقول : اذا عقلنا هذا ، فلقائل أن يقول : نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهى ، والى المقدار الذى لا نهاية له : واحدة . فوجب أن تكون تلك اداة قابلة لمقدار لا نهاية له . وعلى هذا التقدير ، فانه يبطل قوله : ان عدم المادة هو الذى اوجب كون الجسم متناهيا فى جانب الزيادة . وبما التعليل الثانى وهو قوله : ان ذلك انها لم يوجد ، لأنه لا يجد مكانا غير متناه . فهذا أيضا فى غاية الضعف . فان الفلك الأعظم ليس له مكان ولا حيز . فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم ، لزم أن لا يوجد الفلك المحيط ، وان وجد فقد وجد له مكان . وذلك باطل عنده .

قال الشيخ : « ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه — كما علمت — بل هو سطح ما ، يحويه الذى يليه ، فهو منه »

التفسير : ان هذا الكلام أجنبى عن هذا الموضع . فانه فى الفصل المتقدم لما أبطل القول بأن المكان هو البعد ، كان يجب عليه أن يفرع عليه بأن المكان هو السطح . فأما إيراد ههنا فغير مناسب .

واعلم : ان مذهب « أرسطاطاليس » أن المكان هو السطح الباطن

من الحاوى المماس للسطح الظاهر ، من الجسم الحوى . و « الامام افلاطون الالهى » له أن يحتج على فسادہ بأن يقول : صريح العقل حاكم بأن الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه فى كل آن ، وقد يكون متحركا مع بقاءه مماسا للسطح الواحد . وذلك يدل على أن المكان ليس هو السطح .

أما الأول . فلأن السمكة اذا وقف فى الماء ، والطير (اذا) وقف فى الهواء ، ثم أن الماء يمر على السمكة والهواء (يمر) على الطير ، فهنا السطوح متواردة عليه بحسب الآتات المختلفة . فلو كان المكان عبارة عن السطح ، لكان الانتقال من سطح الى سطح ، انتقالا من مكان الى مكان ، وكان يكون حركة ، وكان يجب فى مثل هذه السمكة ومثل هذا الطير ، أن يكون متحركا . ولما شهد صريح الجس بأن هذه السمكة ساكنة ، وهذا الطير ساكن ، علمنا بأن المكان ليس هو السطح .

وأما الثانى . فلأن الدقيق اذا وضع فى الجراب حين ما كان فى « الرى » (٤) ثم نقل الجراب مع ذلك الدقيق الى « سمرقند » (٥) فهنا ذلك الدقيق ، بقى سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطنى من الجراب ، ولم ينتقل عنه . فلو كان المكان هو السطح ، لوجب أن يقال : أن الدقيق الذى كان فى « الرى » ثم حصل فى « سمرقند » لم ينتقل البتة ، ولم يتحرك البتة . وذلك معلوم الفساد بالمبدية . ولما حصلت الحركة ههنا ، مع أنه لم ينتقل من سطح الى سطح ، علمنا : أن المكان ليس هو السطح (٦)

(٤) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : رازى
 (٥) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : سمرقند
 (٦) فى كتاب « المطالب العالمة من العلم الالهى » كلام كثير جدا عن الزمان والمكان .

الفصل الثامن

فى

الزَّمان

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات الزمان

قال الشيخ : « وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه . وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد . وهذه القبلية له لذاته وإلغيه به . وكذلك البعدية . وهذه القبلية والبعدية متصلتان إلى غير النهاية . والذى لذاته هو قبل شيء ، هو بعينه يصير بعد شيء . وليس أنه قبل هو أنه حركة ، بل معنى آخر . وكذلك ليس هو بسكون ولا شيء من الأحوال التى تفرض ، فإنها فى انفسها لها معان غير المعانى التى هى بها قبل وبها بعد . وكذلك مع . فان للبع مفهومين غير مفهوم كون الشيء حركة »

التفسير : ان الكلام فى الزمان يقع فى مسائل (١) :

المسألة الأولى

فى

اثبات وجود الزمان

والناس فيه قولان : منهم من أثبتته ، ومنهم من نفاه . والمثبتون

(١) فى مسائل أولها : اثبات ... الخ : ص

مريقتان : منهم من زعم : أن أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان ، ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال . ومنهم من يزعم : أنه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة . وهو اختيار « الشيخ » وأما النفاة ، فقالوا : الزمان من جنس الأمور التي لا وجود لها ، الا في الأوهام . وذلك لأن الجسم لا يوجد في الأعيان ، الا في حد واحد من حدود المسافة ، الا أن الانسان يشاهد الجسم في ذلك الحد ، ثم في الحد الثاني ، ثم في الحد الثالث . الى آخر حدود المسافة . فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع في الأعيان ، الا أن صورها تجتمع في الأذهان . فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بأمر ممتد من أول المسافة الى آخرها ، ويجعل ذلك الأمر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات . ومن المعلوم بالضرورة : أن ذلك الأمر الممتد لا حصول له البتة في الأعيان .

فهذا تفاصيل مذاهب الناس في اثبات الزمان .

واحتج « الشيخ » على اثبات الزمان في هذا الكتاب بدليين :

(الدليل) الأول : أن نقول : لا شك أن ههنا أشياء نحكم على بعضها بأنها قبل غيرها ، وعلى بعضها بأنها مع غيرها ، وعلى بعضها بأنها بعد غيرها . فنقول : المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية . إما أن يكون نفس الذاتين اللتين حكم لهما بالقبلية والمعية والبعدية ، وإما أن تكون هذه المفهومات أمرا مغايرا لتيثك الذاتين . والأول باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : أن الذات التي نحكم عليها بالقبلية ، قد نحكم بعد ذلك عليها بالمعية ، ثم نحكم عليها بالبعدية . ولما رأينا القبلية تبدلت بالمعية والمعية بالبعدية ، مع أن الذات المحكوم عليها بهذه الأمور باقية ، علمنا بأن هذه الأحوال أمور مغايرة لتلك الذات .

الثاني : أن الشيء المحكوم عليه بالقبلية ، قد تكون حقيقته أنه انسان أو حركة أو سكون . والمعقول من كونه انسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد .

الثالث : ان الأشياء المشتركة في القبلية والبعدية لا تكون مختلفة في الماهية ، والأشياء المختلفة في القبلية قد تكون مشتركة في الماهية فالمفهوم من القبلية والبعدية : أمور مغايرة لماهيات تلك الحقائق .

الرابع : ان كون الشيء قبل ذلك الشيء أمر مقول بالقياس الى غيره وذاته المخصوصة . وهي انه انسان أو حركة أو سكون غير مقول بالقياس الى غيره .

الخامس : انا اذا قلنا : هذا الانسان قبل ذلك الانسان ، حكم صريح العقل بأن هذا الكلام قضية ، موضوعها : قولنا : هذا الانسان . ومحلولها : قولنا : قبل ذلك الانسان . وحكم صريح عقلنا : بأن موضوع هذه القضية مغاير لمحلولها .

فثبت : أن كون الشيء قبل غيره وبعد غيره أو مع غيره : أمور زائدة على الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبلية والبعدية .

ثم نقول : هذه المفهومات اما ان تكون أمورا عديمة أن وجودية . والأول باطل . لأن العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة . وهذه المفهومات أمور مختلفة ، فوجب أن تكون أمورا وجودية . فنقول : هذه القبليات والمعيات والبعديات أمور زائدة على الذوات موجودة . وظاهر أنها ليست أمورا مستقلة بانفسها مستبدة بذواتها ، بل هي نسب واضافات . ولابد لها من أمور تكون هذه القبليات والبعديات والمعيات عارضة لها .

ثم نقول : هذا الشيء الذي هو معروض هذه القبليات والمعيات والبعديات ، قد يكون معروضه لها بالذات ، وقد يكون معروضه لها بالتبع والعرض . فانا اذا قلنا : هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى ، قضى صريح العقل بأنها اتصفت بالقبلية ، لأجل أنها حصلت في زمان متقدم على حصول هذه الحركة المتأخرة . حتى أنا لو فرضنا أن هذه الحركة المتأخرة حصلت في ذلك الزمان المتقدم ، وتلك الحركة المتقدمة حصلت في الزمان المتأخر ، لكننا نقضى على تلك الحركة المتقدمة بأنها متأخرة . وبالعكس .

منهبت : أن الذي يحكم عليه بكونه متقدما ومتأخرا ، قد يكون كذلك تبعا لغيره ؟ وقد يكون كذلك بالذات . ولا يجوز أن يكون كل ما كان متقدما ومتأخرا ، فانه يكون كذلك تبعا لغيره ، والا لزم الدور أو التسلسل . فلا بد من الانتهاء الى موجود يكون قبل لذاته وبعدا لذاته . وأن الذي يكون يمتنع عقلا أن يصير يعد وبالعكس . وذلك هو الزمان . وهذه الحجة قوية في اثبات أصل الزمان . فاما أن هذا الزمان أهو نفس الحركة الفلكية أو مقدارها ، أو أمر مغاير لهما ؟ فذاك بحث عن ماهية الزمان . وهو أمر مغاير لما (نحن) الآن فيه .

والترجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : « وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه » فالمراد أن الزمان شيء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم . وأما قوله « وهو أمر به يكون قبل الذي لا يكون مع البعد » فالمراد : أن المتقدم والمتأخر قد يحصلان في المسافة ، وقد يحصلان في الزمان ، إلا أن المتقدم والمتأخر بحسب المسافة قد يحصلان معا ، والمتقدم والمتأخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة معا . فلهذا السبب قال : وهو أمر به يكون قبل الذي لا يكون مع البعد . وأما قوله « فهذه القبلية له لذاته ولغيره به » فهو إشارة الى ما ذكرنا من أن الذي يحكم عليه بكونه قبل وبعد ، أما أن يكون لذاته ، وأما أن يكون لغيره . ولا يجوز أن يكون كل شيء قبلًا وبعدا لغيره ، والا لزم التسلسل أو الدور . وهما باطلان . فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون قبلًا وبعدا لذاته ، وأما قوله « وهذه القبلية والبعديات متصلة الى غير النهاية » فهذا إشارة الى قدم الزمان . وهو كلام أجنبى عن هذا الموضع ، لأن المقصود من تفسير هذه الكلمات في هذا الموضع (هو) اثبات أصل الزمان . فاما القول في قدمه وحدوثه ، فذاك بحث آخر .

وأما قوله : « والذي لذاته قبل شيء ، وهو بعينه يصير بعد شيء » فهذا إشارة الى الدليل الذي تمسكنا به في اثبات أن كون الشيء قبل غيره أمر زائد على ذاته بالخصوص . فان الذات المحكوم

عليها بالقبلية قد تصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية . فتوارد القبلية والبعدية مع بقائها بعينها في الحالين يدل على أن هذه القبلية والبعدية أمران زائدان على تلك الذات . وأما قوله : « وليس أنه قبل هو أنه حركة » ، بل معنى آخر ، وكذلك ليس هو سكون ، ولا شيء من الأحوال التي تعرض ، فانها في انفسها لها معاني غير المعاني التي هي بها قبل ، وبها بعد . وكذلك مع (هـ) ، فان للمع مفهومين غير مفهوم كون الشيء حركة « فالمراد منه : ما ذكرناه في الوجه الثاني . وهو أن المحكوم عليه بأنه قبل أو بعد ، تكون حقيقته أنه انسان أو حركة أو سكون . ومن المعلوم بالضرورة : أن كونه انسانا وحركة وسكونا مفهومه مفاهيم لمفهوم كونه قبل ومع وبعد .

وأعلم : أن الدليل المنظوم المرتب هو الذي لخصناه ونظّمناه . ثم ان تفسير ألفاظ الكتاب يظهر أن « الشيخ » قد أشار الى بعضها ، مع أنه ما تم جميع مقدمات الدليل .

المسألة الثانية

في

بيان أن الزمان كم متصل

قال الشيخ : « وهذه القبلات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال . ويستحيل أن تكون دفعات لا تنقسم ، والا لكانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم . وهذا محال . فإذن يجب أن يكون اتصالها اتصال التقادير »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : بيان أن الزمان كم متصل ، والحجة عليه : أن القبلات والبعديات المتعاقبة ، إما أن تكون آتات متعاقبة متوالية ، كل واحد منها لا ينقسم . وإما أن لا تكون كذلك ،

(٢) وكذلك فان للمجموع مفهومين : ص

بل تكون أمرا متصلا مستمرا . والأول باطل ، لأن الزمان لو كان مركبا من آتات متتالية ، لوجب أن تكون الحركة مركبة من أمور متتالية . كل واحد منها لا يقبل القسمة ، لأن الواقع من الحركة فى الآن الواحد ، ان انقسم ، كان وقوع النصف الأول منه متقدما على وقوع النصف الثانى .- . وحينئذ يكون الآن الذى وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسما . وقد فرضنا أن الآن غير منقسم . فثبت : أن القدر الحاصل من الحركة فى الآن الواحد غير منقسم . فلو كان الزمان مركبا من الآتات المتتالية ، لكانت الحركة مركبة من الأمور الغير منقسمة . ولو كان الأمر كذلك ، لكان الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . لأن المقدار من المسافة التى يتحرك المتحرك عليها فى الآن الذى لا ينقسم بالجزء الذى لا يتجزأ من الحركة . ان كن منقسما كانت الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى آخره . وحينئذ تنقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن . وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم . فثبت : الزمان لو كان مركبا من الآتات المتتالية ، وجب أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التى لا تتجزأ ، لكنه بين فى الفصل المتقدم : أن القول بالجزء الذى لا يتجزأ باطل ، فكان القول بكون الزمان مركبا من الآتات المتتالية باطلا . فثبت : أن هذه القبلات والبعديات لا يمكن أن تكون دفعات وآتات متتالية غير مفضية . ولما بطل هذا ، وجب أن تكون هذه القبلات والبعديات متصلة اتصال المقادير . فثبت : أن الزمان كم متصل غير قار اذات .

ولقائل ان يقول : ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم ، تدل على ان الزمان لا بد وان يكون عبارة عن آتات متتالية :

(اما) **الحجة الاولى :** فنقول : هذا الآن الذى هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، يمتنع أن يكون قابلا للقسمة ، والا لكان أحد جزئيه متقدما على الآخر . ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف الأول منه ، لا يكون النصف الثانى حاضرا . وعند مجيء النصف الثانى منه ، يكون النصف الأول فائيا . فثبت : أن كل ما كان منقسما يمتنع أن يكون حاضرا . وهذا ينمكس انعكاس النقيض (وهو) أن كل ما كان حاضرا ، فانه يمتنع

أن يكون منقسما . فثبت : أن هذا الآن الحاضر غير منقسم .

إذا ثبت هذا فنقول : أن عدمه يكون دفعة . اذ لو كان على التدرج ، لكان منقسما ، لكننا بينا أنه غير منقسم . وإذا كان عدمه دفعة ، فالآن الذى هو أول ، ان (كان) عدمه يكون متصلا بوجوده . فقد تنالى هذان الآن . ثم الكلام فى الآن الثانى كما فى الأول . وهذا يقتضى القطع بتنالى الآتات أبدا . وانه برهان قاهر جلى فى اثبات هذا المطلوب .

والحجة الثانية : ان هذا الآن الحاضر الذى دللنا على انه لا يقبل المقسمة ، لابد وان يكون عدمه أيضا دفعة ، فلا بد وأن يحصل فى أول عدمه شىء آخر ، والا فحينئذ ينقطع الزمان . ويكون ذلك الشىء أيضا حاضرا عند حصوله وحضوره . فيكون غير منقسم أيضا . وهذا يوجب القطع بتنالى الآتات التى هى غير منقسمة .

الحجة الثالثة : ان أحد طرفى الآن الحاضر هو الماضى — وهو معدوم — والطرف الآخر منه هو المستقبل — وهو أيضا معدوم — فلو قلنا بأن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال أحد جزأى الزمان بالجزء الآخر ، لكان هذا القول معناه : أن أحد المعدومين يتصل بالمعدوم الآخر بطرف وجود . وهذا لا يتوله عاقل .

الحجة الرابعة : ان كل جزأين يفرضان فى الزمان . فان أحدهما لابد وان يكون متقدما على الآخر ، فلا يجوز أن يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر ، امرا ثبت له بسبب غيره . والا لزم التسلسل أو الدور — على ما قررناه — فلا بد وأن يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما لذاته ، والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا لذاته . فثبت أن كل جزأين يفرضان فى الزمان ، فان لكل واحد منهما لازما يلزمه لذاته . وذلك اللازم ممتنع المتيقن فى حق الآخر . لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللزومات فى الماهية ، فوجب أن تكون الأجزاء المفروضة فى الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها . ومتى كان الأمر كذلك ، لم يعقل من اتصالها الا تواليها وتماقبيها بحيث يكون كل واحد منها منفصلا فى نفسه عن الآخر . ولا معنى لبيان الآتات الا ذلك .

ولا يطل هذه الدلائل كون الزمان متصلا ، ثبت أنه آتات غير منقسمة
ودنعات غير منقسمة . بقى ههنا قولكم : ان الزمان لو كان مركبا من آتات
مقتالية ، لزم كون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . فنقول : هذا
حق ، ولا نزاع فيه . الا انا نقول : لكن القول بكون الزمان مركبا من
الآتات المقتالية حق ، فالقول بكون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ
حق .

واما الدلائل التى فكرتموها على ان الجسم يقبل القسمة الى غير
النهاية . فالجواب عنها : انا بينا فى ذلك الفصل : أن هذه الدلائل لا توجب
الا القسمة الوهمية . وليس كل ما صح حسب الأوهام والأذهان ، وجب
أن يصح بحسب الأعيان . أليس قد اتفقوا على أنه كثيرا ما يثبت من
الموجودات فى الأذهان ، مع أنه يمتنع حصولها فى الأعيان ، فكذا ههنا .
ثم لنا فى مسألة الجوهر الفرد كتاب مفرد ، بالغنا فيه فى تقرير الكلام من
الطرفين ، فمن أراد الاستقصاء ، فعليه بذلك الكتاب .

المسألة الثالثة

فى

بيان أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ : « ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معا ،
تحدث وتبطل ولا تتغير البتة . فانه ان لم يكن أمر زال ، أو أمر حدث ،
لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة . فان هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة
والقغير »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : بيان أن الزمان مقدار
الحركة على ما هو مذهب « أرسطاطاليس » وتقرير هذه الحجة : أنه
لا تبدلت القبلية بالمعية ، ثم المعية بالبعدية ، فهذا مما لا يعقل تقريره
الا اذا حدث أمر لم يكن ، أو زال أمر كان . وقد دللنا على أن هذا الحدوث

وهذا الزوال ليس على سبيل توالى الآتات المتعاقبة ، بل لابد وأن يكون على سبيل الاتصال المستمر . ولا معنى للحركة الا ذلك . فانا بينا في أول الكتاب : أن الحركة عبارة عن تبدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار . فنبط : أن الزمان متعلق بالحركة ،

ولقائل ان يقول : أما قولكم : ان تعاقب القبلات والبعديات يقتضى وقوع التغير والحركة فى الشيء المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية . فنقول : هذا باطل . فان بديهية العقل حاكمة بان الله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى ، وأنه الآن موجود معه ، وأنه سيبقى بعده . فان (كان) تعاقب القبلية والمعية والبعدية ، يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال ، لزم وقوع التغير فى ذات واجب الوجود . وذلك لا يقوله عاقل . ولئن قلتم : لولا وقوع هذا التغير فى هذه الحالات ، والا امتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية . **نقول :** قد جوزتم أن يكون الشيء محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير فى شيء آخر ، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك ؟

وهذا هو قول « الامام افلاطون » فانه كان يقول : المدة لم يقع فيها شئ من الحركات . والتغيرات لم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار ، وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد . وأما ان خصصت فيه الحركات والتغيرات ، فحينئذ يعرض لها قبلات قبل بعديات ، وبعديات بعد قبلات ، لا لأجل وقوع التغير فى كمال المدة والزمان بل لأجل وقوع التغير فى تلك الأشياء .

ثم نقول : ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم تدل على ان الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة :

المحجة الأولى : أن نقول : انا اذا قلنا : ان الزمان مقدار الحركة . فلا معنى لهذا الكلام الا أن الزمان مقدار دوام الحركة ، لكن من المعلوم ان دوام الحركة لا وجود له فى الأعيان . فمقدار هذا الدوام الذى هو صفة لهذا الدوام ونعت له ، أولى أن يكون له وجود فى الأعيان .

الحجة الثانية : هي أن دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها . والناس اختلفوا في أن استمرار الشيء ودوامه . هل هو زائد على ذاته أو عين ذاته ؟ فان قلنا : انه زائد على ذاته . فهذا الزائد يمتنع حصوله في غيره ، لأنه دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون حاصلًا في غيره لا فيه . وان قلنا : انه عين ذاته ، فكذاك . وعلى التقديرين فان دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون مباينًا عنه حاصلًا في غيره . ولا شك أن مقدار هذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له ، فيمتنع أيضًا أن يكون مباينًا عنه وحاصلًا في غيره . فثبت : أنه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة ، لوجب أن يكون مقدار كل حركة معايرًا لمقدار الحركة الأخرى . ولا شك أنها موجودة دفعة (واحدة) فيلزم أن لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، بحسب الحركات الموجودة . وذلك لا يقوله عاقل .

الحجة الثالثة : ان العقل كما تضي بأن الحركة حاصلة في الزمان ، فكذلك تضي بأن جميع صفات هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان . فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة ، لكان الزمان حاصلًا في نفسه . وانه محال . ولنا في ابطال هذا المذهب دلائل كثيرة . ونكتفي في هذا المختصر بهذا القدر .

المسألة الرابعة

في

تقرير حجة أخرى على القول بثبوت الزمان

قال الشيخ : « وكل حركة في مسافة على سرعة محدودة ، فانه (ان) يتعين لها مبداءان وطرف ، لا يمكن أن يكون الإبطاء منها يبتدىء معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها . فاذن ههنا تعلق أيضا بالمع والبعده ، وامكان قطع ، بسرعة محدودة ، مسافة محدودة ، فيها بين اخذه في الابتداء

وتركه في الانتهاء . وفي أقل من ذلك ، إمكان قطع أقل (٣) من تلك المسافة ،
فهيئنا غير مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر ،
الذي نقول : إن السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفي أقل منه أقل من
تلك المسافة »

التفسير عاد « الشيخ » مرة أخرى الى ذكر دليل آخر يدل على
ثبات أصل الزمان . فالدليل الأول الذي تقدم ذكره ، دليل مأخوذ من
أحوال الإقليات والبعديات . وهذا الدليل دليل مأخوذ من الإمكانيات
المختلفة .

ولنتقرر هذا الدليل فنقول : كل حركة تفرض في مسافة على قدر من
السرعة ، فإنه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها ، إمكان يتسع
لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ، فإن حصلت حركة أخرى تساوي
الأول في الابتداء والانتهاء ، لكنها تكون أبطأ منها ، وجد البطيء قد قطع
مسافة أقل ، وإن حصلت حركة أخرى تساوي الأولى في كيفية السرعة
وفي وقت الترك ، ولكنها إنما ابتدأت بعد ابتداء الأولى ، وجد هذا
السريع الأصغر قاطعا لمسافة أقل .

وإذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة من الفرض ، فنقول :

أما الفرض الأول . فالفائدة فيه : أنه حصل بين ابتداء السريع الأول
وبين انتهائه ، إمكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ،
ويمتلىء بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة ، إذا كانت في أقل
من تلك المسافة . ولا تتسع للحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة ،
إذا كانت في أكثر من تلك المسافة . فلهذا الإمكان المتحد في نفسه خصوصية .
باعتبارها ، يقبل بعض الحركات ، ولا يقبل البعض ، فهو أمر موجود .
وأما الفرض الثاني . فالفائدة فيه : بيان أن هذه الإمكانيات أمر مغاير

(٣) من تلك المسافة . وهذا لا مقدار المسافة التي لا يختلف فيها
السريع والبطيء ، وغير مقدار المتحرك الذي قد يختلف فيه مع الاتفاق في
هذا . بل هو الذي يقول : أن السريع يقع فيه هذه المسافة . . . الخ : ع

لمقدار المسافة . وذلك لأن الحركة البطيئة والسريعة أن تتشاركنا في هذا
الامكان ، وجب أن يتفاوتنا في مقدار المسافة ، وأن تتشاركنا في مقدار
المسافة ، وجب أن يتفاوتنا في هذا الامكان . وذلك من اظهر الدلائل على
أن هذا الامكان ، أمر مغاير لمقدار المسافة .

وأما الفرض الثالث . فالتائدة فيه من وجهين :

الأول : أن السريع الثاني ، يشارك السريع الأول في كونها حركة
وفي كونها سريعة ويخاللها في مقدار هذا الامكان ، فوجب أن يكون
هذا الامكان مغايرا لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة .

الثاني : أن الامكان الذي يتسع للسريع الصغير ، جزء من الامكان
الذي يتسع للسريع الكبير . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للمساواة
والمناوئة والتطبيق والتجزئة .

فهذا هو تقرير هذا الدليل .

والرجوع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما قوله « كل حركة في مسافة على سرعة محدودة ، فانه (أن)
يتمين لها مبدأ وطرف » فالمراد : أن كل حركة فلائذ وان تكون من شيء
الى شيء . فالذي منه : هو المبدأ . والذي اليه : هو الطرف . ثم انها
قد يكونان متعينين بالطبع وبالذات ، وقد يتعينان بحسب تعيين معين وفعل
فاعل مختار . أما الأول فكالحرركات الطبيعية الصاعدة والهابطة . فان
لكل واحد منها مبدأ معيناً ، وهما المركز والمحيط . وأما الثاني فكما اذا
اجتاز الحيوان أن يبتدىء بالحركة من حد معين ، ويتركها في حد آخر .
وكذا القول في الحركات الدورية ، فانه ليس فيها حد . هو المبدأ بالذات
لتلك الحركة ، وحد هو المنتهى بالذات . بل المبدأ والمنتهى هناك ليس
الا بالفرض والتعيين .

واذا عرفت هذا فنقول : ظهر انه يحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف
حركة على سرعة محدودة . وهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الأول .
وأما قوله : « لا يمكن أن يكون الأبطأ منها يبتدىء معها ، ويبلغ النهاية

معها ، بل بعدها « فهذا هو الذى ذكرناه فى الفرض الثانى . وأما قوله « فاذن ههنا تعلق أيضا بالجمع والبعيد » فاعلم : أن هذا الكلام أجنبى عن اثبات هذا الدليل . فانه ربما سأل سائل فقال : انك تقول فى هذا الدليل : الامكان الذى هو كالطرف لهذه الحركات : هو الزمان . وفى الدليل الأول قلت : ان الذى تحصل بسببه القبلات والبعديات : هو الزمان . وهذا يوهم التناقض . فان الشئ الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة .

فلا جرم أزال هذه المشبهة وبين أن هذا الامكان الذى جعلناه ههنا طرفا لهذه الحركات ، هو نفس ذلك الشئ الذى قلناه فى الدليل الأول : انه هو السبب بالذات ، لتعاقب القبلات والبعديات . وأما قوله : « وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين اخذه فى الابتداء وتركه فى الانتهاء » فالمراد منه : الإشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الأول وهو كالمكرر .

وأما قوله « وفى أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة » فالمراد منه : الإشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الثالث . وأما قوله « فههنا غير مقدار المسافة الذى لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر ، الذى نقول : ان السريع يقطع فيه هذه المسافة » فالمراد ما ذكرناه (وهو) أن السريع والبطيء ان تساويا فى المسافة ، اختلفا فى هذا الامكان وان تساويا فى هذا الامكان ، اختلفا فى مقدار المسافة ، فوجب القطع بأن هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة . وأما قوله : « فى أقل منه أقل من هذه المسافة » فهو إشارة الى ما ذكرناه من أن السريع الثانى اذا شارك السريع الأول فى السرعة وفى وقت الترك . ولكنه يبتدىء بعد ابتداء السريع الأول ، فانه يقطع أقل مما يقطع السريع الأول ، ويكون الامكان الذى يتسع لهذا السريع الثانى ، جزءا من الامكان الذى يتسع للسريع الأول . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للبطيئين والمساواة والمفاوتة . وهو المطلب . وقد ظهر أن الذى ذكرناه عين ما ذكره « الشيخ » الا أنا ذكرناه على النظم الطبيعى والترتيب القريب من الألفهام و « الشيخ » لم يعتبر ذلك .

المسألة الخامسة

فى

تقرير وجوه أخرى فى بيان

ان الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ : « وهذا الامكان ومقداره غير ثابت ، بل يتجدد . كما ان الابتداء بالحركة للحركة (غير) ثابت . ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف ، فهذا اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبلات والبعديات — على نحو ما قلنا — وهو متعلق بالحركة — وهو الزمان — وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر ، الذى لا يثبت احدهما مع الآخر فى مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك »

التفسير : ان « الشيخ » فى الفصل المتقوم ذكر الدليل الأول على اثبات الزمان ، ثم أتبعه ببيان أنه مقدار الحركة . وههنا أيضا ذكر هذا الدليل الثانى على اثبات الزمان ، ثم أتبعه مرة أخرى ببيان أنه مقدار الحركة ، وبنى هذا المطلوب على مقدمة وهى أن الزمان أمر غير ثابت ، بل هو شيء فى السيلان والتنقضى . وذكر فى بيان أنه غير ثابت بل سيال دليلين :

الوجه الأول : انه لو كان الزمان باقيا ، لكان الآن الذى حصل فيه ابتداء حركة الطوفان ، هو بعينه هذا الآن الذى نحن فيه . ولو كان كذلك ، لكان قد حصل ابتداء الطوفان فى هذا الآن . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا أن الزمان غير ثابت ، بل هو سيال . وهذا هو المراد من قوله « كما ان الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت » يعنى ابتداء الحركة غير حاصل للحركة فى حال استمرارها ، فعلمنا : أن حال استمرارها مغاير لحال حدوثها . وذلك يدل على أن الزمان غير ثابت .

الوجه الثانى : انا قد ذكرنا : ان الحركة السريعة والبطيئة اذا اشتركتا فى المسافة كان وقت ترك البطيئة (هو) بعد ترك السريعة .

ولو كان الزمان باقيا ، لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة . وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن الزمان غير ثابت بل سيال . وهذا هو المراد من قوله « ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف » ثم انه لما بين انه غير ثابت ، قال « فهو الآن هو المقدار المتصل على ترتيب القبلات والبعديات » على نحو ما قلنا في الدليل الأول . ثم قال « وهو متعلق بالحركة وهو الزمان » والمراد : انه في الفصل المتقدم بين أن تعاقب القبلات والبعديات لا يعقل حصوله إلا عند حصول الحركتين والتغير .

ثم قال « وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر ، لا مقدار المسافة ولا مقدار التحرك » فاعلم : انه لما بين أن الزمان مقدار الحركة ، ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير . وذلك لأن المتقدم قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان . أما الذي في المكان ، فقد يوجد المتقدم مع التأخر ، وأما الذي يكون في الزمان ، فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد مع الجزء المتأخر البتة من الزمان . وهذا هو المراد من قوله : مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر وأما قوله : « لا مقدار المسافة ولا مقدار التحرك » فالمراد : أن هذا المقدار الذي سميناه بالزمان ، شيء مغاير لمقدار التحرك وللمقدار المسافة — وهذا كالمكرر الذي لا فائدة فيه —

المسألة السادسة

في

تفسير كون الآن فاصلا باعتبار

وواصل باعتبار آخر

قال الشيخ : « الآن فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة

فيه . ينفصل به كل جزء في حده ، ويتصل بغيره »

التفسير : لما كان مذهبه : أن الزمان كم متصل . وكل كم متصل فانه
 اقبل الفصل . ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك الشيء . ينتج : أن
 الزمان شيء يمكن أن يحصل له طرف بالفعل . ثم ذلك الطرف قد يكون
 واصلًا أيضا . وقد لا يكون . أما الأول فكما إذا حدثت نقطة في خط
 بحيث لا ينفصل احدى جزأى ذلك الخط عن الجزء الآخر منه ، فانه ليس
 هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل . فتلك النقطة كما انها نهاية لأحد
 تسمى هذا الخط ، تكون بداية للقسم الثاني . فهذه النقطة تكون فاصلة
 لذلك الخط باعتبار واصله باعتبار .

أما أنها فاصلة فلأن ذلك الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه :
 خطا واحدا ، وعند حدوث هذه النقطة انقسم بقسمين . وأما أنها واصله
 فلأن تلك النقطة أوجبت اتصال أحد قسمي هذا الخط بالقسم الثاني منه ،
 والقسم الثاني غير منقسم .

وهو المطلوب الذى يكون فاصلا ولا يكون واصلًا . وكما إذا انقطع أحد
 نصفي الخط عن النصف الآخر ، فان تلك النقطة التى هى نهاية أحد
 نصفي الخط ، لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثاني منه .

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول : قد دللنا على أن الآن الحاضر ، حد
 يفصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هذا الآن فاصلا . الا أنك قد عرفت
 أن الطرف الفاصل قد يكون واصلًا وقد لا يكون . فنقول : انه يستحيل
 أن لا يكون هذا الآن الفاصل واصلًا ، لأنه انما لا يكون واصلًا ، لو انتقل
 الزمان ولم يحدث بعده شيء آخر . وذلك محال ، لأنه لو عدم الزمان
 لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، والبعدية بالزمان لا تحصل الا عند
 حصول الزمان .

فثبت : أنه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده . وما أدى
 عدمه الى وجوده كان محالا ، فكان فرض عدم الزمان محالا . وإذا ثبت هذا ،
 ظهر أن كل أن يحدث فانه فاصل باعتبار واصل باعتبار آخر . أما أنه
 فاصل فلأنه فصل الماضى عن المستقبل ، وأما انه واصل فلأنه أوجب اتصال

الجزء الذى هو الملقى بالجزء الذى هو المستقبل . فثبت : أن كل آن يفرض فى الزمان فانه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه آخر .

واذا مررت هذا ، فلتراجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله « الآن فصل الزمان » فالمراد منه : ظاهر . فان بسبب حصول الآن الخاص ، ينفصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هو فصلا للزمان . وأما قوله « وطرف أجزائه المفروضة فيه » فالمراد : أن جزء الزمان اما الماضى أو المستقبل . وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضى ، وهو بعينه بداية المستقبل . وأما قوله « ينفصل به كل جزء فى حده » وينصل بغيره « فهو اشارة الى ما ذكرناه من أن هذا الآن يوجب الفصل من وجه ، والوصل من وجه آخر .

المسألة السابعة

فى

بيان أن الزمان مقدار الحركة المستديرة الاولى

قال الشيخ : « والزمان اذ ثبات لقبله مع بعده ، فهو متعلق بالتغير ، ولا بكل التغير ، بل بالتغير الذى من شأنه أن يتصل »
التفسير : وذلك يسهل على مطلوبين :

أحدهما : الزمان متعلق التغير . واحتج عليه بأنه لا ثبات لقبله مع بعده . وذلك لا يعقل الا مع حصول التغير . وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك . ونقضناه نحن البارى — تعالى — قبل هذا الحادث ، ثم يصير معه ثم يصير بعده ، مع أن ذلك لا يقتضى وقوع التغير فى ذاته .

والثانى : أن التغير على قسمين :

أحدهما : أن يكون بسبب تعاقب أمور يكون كل واحد منها حادثا دفعة واحدة .

والثانى : أن يكون ذلك التغير حادثا ، لا دفعة ، بل على التدريج يسيرا

يسيرا . وقد بينا أن القسم الأول يقتضى تعاقب الآتات . وذلك محال .
فبقى القسم الثانى — وهذا الكلام قد سلك ذكره —

والعجب من « الشيخ » كيف حرد هذه التكريرات الكثيرة فى مثل
هذا الكتاب الصغير ؟

قال الشيخ « والتغيرات التى فى الكم بين نهايتى الصغير
والكبير . والتى فى الكيف بين نهايتى الضدين ، والتى فى الأين بين نهايتى
مكانيين بينهما غاية البعد ، وكل ما يقصد طرفا ليسكن . ان كان (بالطبع)
يهرب عما عنه ، الى ما اليه . فالطرف المتوجه اليه (بالطبع) مسكون
فيه بالطبع ، والذى بالقسر بعد الذى بالطبع ، ولأن كل حركة مبتدأة فى
العالم ، فهى بعد ، ما لم تكن فيه ، فلها قبل والقبل زمان . فالزمان أقدم
من الحركة المبتدئة . فهو إذن أقدم من التى فى الكم والكيف والأين المستقيم .
فالتغير الذى يتعاقب به الزمان هو إذن : الذى يكون فى الوضع المستدير ،
الذى يصح له أن يتصل ، أى اتصال شئت »

التفسير : لما أثبت فيما تقدم : أن الزمان مقدار الحركة ، أراد فى
هذا الفصل أن يبين أنه مقدار الحركة المستديرة . وتقريره : أن يقال : الزمان
يمنع أن يكون له أول وآخر . ولما ثبت أنه مقدار الحركة ، وجب أن تكون
تلك الحركة حركة ، لا أول لها ولا آخر والحركة التى تكون كذلك ، ليست
الا الوضعية المستديرة . فنفتقر فى تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات :

المقدمة الأولى

فى

اثبات أن الزمان ليس له أول ولا آخر

واحتجوا عليه : بأنه لو كان له أول ، لكان عنده قبل وجوده قلبية
بالزمان ، فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله . وهو محال . وايضا : لو
كان له آخر ، لكان عنده بعد وجوده بعديا بالزمان . ويفود التعريف المذكور .

المقدمة الثانية

فى

قولنا (٤) : الزمان مقدار الحركة

والكلام فى تقريرها : ما تقدم .

المقدمة الثالثة

فى

انه (٥) لما كان الزمان مقدار الحركة

لزم من قدم الزمان قدم الحركة

والأمر فيه : ظاهر . لأنه لو حصل الزمان عند عدم الحركة ، لندح

ذلك فى قولنا : الزمان يجب أن يكون مقدار الحركة .

المقدمة الرابعة

فى

أن جميع الحركات سوى الدورية يتمتع أن تكون أزلية

وتقريرها من وجهين :

الأول : انا بينا فى فصل (٦) الحركة فى أول الطبيعيات : أن الحركة

لا تحصل الا فى مقولات أربع : الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع .

أما الحركة التى فى الكم . فهى انتقال من غاية المصغر الى غاية الكبر ،

أو بالمعكس . والتى فى الكيف . فهى انتقال من أحد الضدين الى الضد

الآخر . والتى فى الأين . فهى حركة من مكان الى مكان بينهما غاية المباشرة .

وإذا عرفت هذا فنقول : الحركة إما طبيعية ، أو قسرية ، أو ارادية .

أما الطبيعية فهى هرب طبيعى عما عنه الحركة ، وتوجه طبيعى الى ما اليه

(٥) وهى أنه : ص

(٤) وهى قولنا : ص

(٦) باب : ص

الحركة . ومتى كان الأمر كذلك ، فعند الوصول الى المطلوب يجب حصول السكون . فكل حركة طبيعية فهي منتهية الى السكون . والسكون عدم ، وكل حركة طبيعية فهي منتهية الى العدم ، فلا تكون هي الحركة الحاصلة للزمان . وإما القسرية فهي متأخرة عن الطبيعية ، وإذا كانت الطبيعية لا تصلح أن تكون حاصلة للزمان ، فالقسرية أولى أن لا تكون كذلك . وإما الحركة الإرادية غير المستديرة ، فظاهر أن شيئا منها ليست دائمة .

فثبت بما ذكرنا : أن كل حركة سوى المستديرة ، فانها ليست حاصلة للزمان ، فوجب أن تكون الحركة الحاصلة للزمان هي المستديرة .

الوجه الثاني في إثبات هذا المطلوب : أن الاستقراء دل على أنه لا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة يدائمة . وكل حركة حاصلة للزمان فهي دائمة . ينتج : فلا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة حاصلة للزمان . فالحاصلة للزمان يجب أن تكون هي المستديرة .

المسألة الثامنة

في

نكر الأجوبة عن دلائل القائلين بأن

الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة

قال الشيخ : « وإما السكون . فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره ، إلا بالعرض . إذ لو كان متحركا ما هو ساكن ، لكان بطابق هذا الجزء من الزمان »

التفسير الذين قالوا : الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة . احتجوا على صحة قولهم بأمور .

الأول : أن بديهية العقل كما حكمت بصحة أن يقال : الجسم تحرك . من هذه الساعة الى الساعة الفلانية ، فكذلك حكمت بصحة أن يقال : الجسم

سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية ، فثبت : ان نسبة الزمان الى الحركة والى السكون : على السوية . واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : الزمان مقدار الحركة .

ثم ان « الشيخ » ذكر في هذا الموضع ما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . فقال : ان السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل العرض ، بمعنى أن الشيء الذى هو ساكن الآن ، لو فرضنا انه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا ، لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام انما يصح لو كان تصويره بوجود الزمان موقوفاً على تصور الحركة ، الا أن ذلك باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها ، بأن كان أعمى ، وكان جالسا في بيت مظلم ، وقدرنا انه بالغ في تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس ، فان هذا الإنسان يجد المدة أمرا مستمرا باقيا . والعلم بذلك ضرورى . وهذا يدل على أنه سواء كان الحاصل هو الحركة أو السكون ، فان الزمان حاصل . وذلك يقدح في كون الزمان عارضا من عوارض الحركة .

الثاني : ان الحركة عبارة عن المتغير من حال الى حال . والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل في أحدهما الأمر المنتقل عنه ، ويحصل في الثانى الأمر المنتقل اليه ، فانه لا يمكن أن يعقل معنى الحركة والمتغير . فثبت : أن تعقل ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان . ولو كان تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة ، لزم الدور . وهو باطل .

الثالث : ان العقل كما يحكم بأن الحركة لا يمكن وقوعها الا في زمان مخصوص ، فكذلك يحكم بأن السكون لا يمكن حصوله الا في زمان مخصوص . وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى السكون ، فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون ، على استحضار معنى الحركة ، بل يجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون بالسوية ولا يجد بين الأمرين تفاوتاً بالبتة . واذا كان الأمر كذلك ، فقد بطل ما ذكره « الشيخ » من أن كون السكون

متقدرا بالزمان ، تابع لكون الحركة متقدرة به .

قال الشيخ : « والحركات الأخرى يقدرها الزمان ، لا بانه مقدارها الأول ، بل بانه معها ، كالمقدار الذى فى الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته (ويقدر) (٧) سائر الأشياء بتوسطه . ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار حركات فوق واحدة »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وتطريها : أن القول بأن الزمان مقدار الحركة ، يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها . ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، إلا أن هذا باطل ، فالقول بأن الزمان مقدار للحركة باطل . أما بيان الشرطية فمن وجهين :

(الأول : أن مقدار الحركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها ومقدار بقاءها ودوامها . وبقاء الشيء ودوامه إما أن يكون عبارة عن نفس الشيء أو عن كيفية قائمة به . لأن العقل لا يقبل أن يقال : أن بقاء الشيء ودوامه أمر مباين عنه بالكلية . وإذا امتنع أن يكون بقاء الشيء ودوامه موجودا مباينا عنه ، امتنع أن تكون كلية ذلك الدوام مباينة لذلك الشيء ، لأن كمية الدوام لا معنى لها ، إلا أن ذلك الدوام وذلك الاستمرار الى حد معين . فثبت : أن مقدار كل حركة إما أن يكون عين وجود تلك الحركة ، وإما أن يكون صفة قائمة بها . وهينئذ يلزم أن يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الأخرى . فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير ، لزم أن تكون كثرة الأزمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة .

والوجه الثانى فى تقوير هذا المعنى : أن يقال : الحركة ماهيتها انها انتقال من حال الى حال آخر . وذلك يقتضى أن يكون الزمان الذى

(٧) ويقدر : سقط ع

حصلت فيه الحالة المنتقل عنها ، غير الزمان الذى حصلت الحالة المنتقل اليها . وإذا كان كذلك ، فالحركة من حيث هى هى ، تكون مستقلة للزمان استلزاما بحسب ماهيتها وحقيقتها . والواجب لذاته يمتنع أن يكون لغيره ، فوجب أن تكون كل حركة فانها من حيث هى هى ، تكون مستقلة للزمان .

وإذا ثبت هذا فنقول : أما أن يقوم زمان واحد بكل الحركات ، وأما أن يقوم بكل واحد منها زمان على حدة . والأول باطل لوجهين :
الأول : أن قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال .

والثاني : أن الحركة المحيطة إذا علمت ، فقد عدم مقدارها أيضا . فالحركة الأخرى لما كانت موجودة ، كان مقدارها أيضا موجودا . فلو كان أحد المقدارين عين الآخر ، لزم كون المقدار الواحد محتويا موجودا . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أنه لا بد وأن يقوم بكل حركة زمان على حدة . وذلك يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة وجدت بأسرها دفعة .

وانها قلنا : أن ذلك باطل لوجهين :

الأول : أننا نعلم بالبحينة أن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها ساعة واحدة ، لا ساعات كثيرة .

الثاني : أنه لو اجتمعت في هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة ، لكان لا بد لتجنوع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد ، يكون ظرفا لها بأسرها ، فتكون هى بأسرها حاصلة فيه . وذلك محال . لأن ذلك الظرف يكون أيضا حاصلا مع تلك الظروف . فيفتقر ذلك الظرف إلى ظرف آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أن القول بأن الزمان مقدار الحركة يفضى إلى هذه الأباطيل ، فوجب أن يكون ذلك القول باطلا .

وإذا عرفت هذا فنقول : أن الكلام الذى ذكره « الشيخ » في هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريرها : أن الزمان

عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم ، وعرض قائم بتلك الحركة فقط ،
الا أن ذلك المقدار ، كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذاك يقدر سائر
الحركات المطابقة لتلك الحركة ، كما أن المقدار الموجود في خشبة
الذراع ، يقدر تلك الخشبة أولا بالذات ، ويقدر سائر الأشياء بواسطة
كونه مقدارا لفلك الخشبة .

واعلم : أن هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان :

الأول : أنا قد دللنا على أن الحركة من حيث هي حركة ، مستديرة
للزمان ، وإذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان ، كانت جميع
الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان . والحكم الثابت
بالذات يمنع أن يكون ثابتا بالعرض ، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن
يكون واجبا لغيره . وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : الزمان عارض لبعض
الحركات بالذات وللباقي بالتبعية . وأيضا : قد بينا أنه لا معنى لمقدار
الحركة إلا كمية دوامها واستمرارها . وقد ذكرنا : أن العلم الضروري
حاصل في أن كمية دوام الشيء يمتنع أن يكون صفة قائمة بشيء آخر
مباينا عنه بالكلية .

والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب : أن نقول :: انكم قسمتم
تقدر الحركات الكثيرة بالزمان ، على تقدر الأجسام الكثيرة بمقدار
الخشبة الواحدة . فنقول : أنه لا نزاع في أن المقدار القائم بالخشبة التي
هي الذراع مغاير للمقدار (أ) القائم بالجسم الذي هو المذروع ، فإنه
من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم ، عين المقدار القائم بالجسم
الآخر . وإذا كان كذلك فقولوا : أن مقدار هذه الحركة مشايرة لمقدار
تلك الحركة ، وأن لكل حركة مقدارا على حدة . وإذا كان الزمان عبارة
عن مقدار الحركة ، ثم ثبت أن لكل حركة مقدارا على حدة ، لزم القطع
بأن لكل حركة زمانا على حدة . وحينئذ يصير المثال الذي ذكرتموه حجة
عليكم .

(أ) للمقدار بالجسم القائم بالجسم الذي : من

قال الشيخ « وكما أن الشيء الذى فى العدد ، اما مبدؤه . كالوحدة (واما) قسيمه كالزوج والفرد ، واما معدوده . كذلك الشيء فى الزمان . منه ما هو مبدؤه كالآن . ومنه ما هو جزؤه كالماضى والمستقبل . ومنه ما هو معدوده ومقدره . وهو الحركة »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة . وتقريرها أن نقول : لو حصل لمقدار الحركة وجود ، لكان اما أن يكون حاصلًا فى الحال أو فى الماضى أو المستقبل . والأول باطل ، لأن الحال الحاضر لا يقبل الانقسام . والزمان منقسم . وحصول المنقسم فى غير المنقسم محال . والثانى والثالث محال لوجهين :

الأول : هو أن الماضى والمستقبل معدومان . ولا شيء من المعدوم بوجوده . ينتج : فلا شيء من الماضى والمستقبل بوجوده .

والثانى : هو أن الماضى هو الذى كان حاضرا ثم انقضى . والمستقبل هو الذى يتوقع حضوره ، الا أنه لم يحضر . ولكن الحاضر من الآتات المتتالية ، ليس الآن الذى لا ينقسم . فالماضى والمستقبل ليس الا آتات الحاضرة ، فيلزم كون الزمان مركبا من الآتات المتتالية . وذلك عند التوهم محال . فثبت : أن مقدار الحركة لو كان موجودا ، لكان وجوده اما أن يكون فى الحال أو فى الماضى أو فى المستقبل ، وثبت أن كل هذه الانقسام باطل ، فيلزم أن يقال : لا وجود لمقدار الحركة . وهذا كلام قوى فى الالتزام على الفلاسفة .

واذا عرفت هذا فنقول : الكلام الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريره : أن يقال : ليس الآن جزءا من أجزاء الزمان ، بل هو مبدأ لحصول الزمان . وذلك لأن الآن شيء غير منقسم ، ثم انه بسيلانه وحركته يفعل الزمان ، كما أن النقطة تفعل بسيلاتها وحركتها الخط . والزمان هو الذى ينقسم الى الماضى

والمستقبل ، فنسبة الآن الى الزمان ، نسبة المبدأ الى نقي المبدأ ، ونسبة الماضي والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج والفرد الى العدد .

واعلم : ان هذا الجواب قى غاية الضعف ، وبيانه من وجوه :

الاول : انا قلنا : لو كان الزمان موجودا ، لكان عبارة عن آتات متتالية . وذلك لأن الزمان عبارة عن الحال والماضي (٩) والمستقبل . أما الحال فانه غير منقسم . وأما الماضي والمستقبل فهو الذى كان حاضرا او يتوقع حضوره ، فيكون ايضا غير منقسم . فلزم ان يكون الزمان عبارة عن تتالى هذه الأمور الغير منقسمة . وذلك عند القوم محال . وما ذكره نى بمعرض الجواب لا يدفع هذا الكلام ، فكان فاسدا .

الثانى : ان قولهم : الآن شىء غير منقسم ، فانه يفعل بسيلائه الزمان ، لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته ، ثم انه يفعل بسيلائه الزمان . وذلك بعينه رجوع الى مذهب « الامام افلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ، ثم انه تحصل له نسب متعاقبة متوالية الى الجوانث ، وحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا القول واعترافا باستقوط قول من قال : الزمان عبارة عن مقدار الحركة .

الثالث : انكم زعمتم ان الآن طرقت للزمان وصفة قائمة (به) فكيف زعمتم : ان الآن هو الاصل والمبدأ ، وأن الزمان اثنا حدث من حركته ؟

ومن تأمل هذه الكلمات حق التأمل ، عرف شدة الاضطراب فيها .

قال الشيخ « والجسم الطبيعي فى الزمان لا لذاته ، بل لانه فى الحركة ، والحركة فى الزمان »

التفسير : الثاقلون بأن الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار

(٩) الماضي : ص

الحركة ، استدلوها على صحة قولهم بحجة رابعة . وهي : انا كما حكينا بأن هذه الحركة وجدت في هذا الزمان ، فكذلك نحكم بأن هذا الجسم وجد في هذا الزمان . ولا نجد في العقل تفاوتاً بين قولنا : حصلت هذه الحركة في هذا الزمان ، وبين قولنا : حصل هذا الجسم في هذا الزمان . وإذا كان كذلك ، كان نسبة الزمان الى الحركة كنسبته الى الجسم ، وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة .

وإذا عرفت هذا فنقول : الذي ذكره « الشيخ » في هذا الفصل يصلح أن يكون جواباً عن هذا الكلام . وتقريره : أن يقال : الجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته ، بل لأنه في الحركة . والحركة في الزمان . واعلم : أن هذا الكلام في نهاية الضعف . وذلك لأن الزمان لما كان مقدار الحركة ، كان عرضاً موجوداً في الحركة ، والحركة عرض موجود في الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجوداً في الموجود في الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجوداً في الجسم . وهذا البيان يظهر كون الزمان موجوداً في الجسم ، ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجوداً في الزمان . والبحث انما وقع عن معنى قولنا : الجسم موجود في الزمان . والكلام الذي ذكره يقتضى كون الزمان موجوداً في الجسم . وذلك من الأعاجيب .

قال الشيخ : « ذوات الأشياء الثابتة من جهة ، وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة ، والثابتة من جهة إذا أخذت من جهة ثباتها ، لم تكن في الزمان ، بل معه . ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان ، الى الزمان هو الدهر . ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى (به) أن يسمى السرد . والدهر في ذاته من السرد ، وبالمقياس الى الزمان : دهر (١٠) »

المتفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

(١٠) انظر في الدهر والسرد : الكتاب الرابع من كتاب المطالب العالمة من العلم الالهى تأليف الامام فخر الدين الرازى .

الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة . وتقريرها : ان ذات الحق — سبحانه — مئزفة عن الحركة والتغير ، ثم اتا نعلم بالضرورة : أنه — سبحانه وتعالى — كان موجودا قبل وجود هذا اليوم ، وأنه الآن موجود مع هذا اليوم ، وأنه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم . ولما صدق عليه — سبحانه — أنه كان ، وأنه الآن كائن ، وأنه سيكون . ثبت : ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير .

وايضاً : فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولو احقتها . ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع الباري — تعالى — دائمة الوجود بذوام وجوده . وكيف لا نقول ذلك ومدان دليل الفلاسفة فى اثبات واجب الوجود على أن المعلول لابد وأن يكون موجودا مع العلة وأن لا يكون متأخرا عنها البتة ؟ فثبت : أن مفهوم المعية حاصل ههنا ، مع أن الحركة والتغير ممتنعة الحصول ههنا . وذلك يدل على أن الأمر الذى لأجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية ، حاصل فى الموضع الذى يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والبعدية والمعية ، لاتعلق له بالحركة .

واذا عرفت هذا فنقول : الفضل الذى ذكره « الشيخ » ههنا يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريره : أن يقال : نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان . ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونسبة الثابت الى الثابت هو السرم . هذا حاصل هذا الكلام .

واظم : أنه ليس فيه كبير فائدة . وذلك لأننا قد دللنا على أن المفهوم من القبلية والبعدية والمعية ، معنى حاصل فى هذا الموضع الذى لا تثبت معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية ، لايتوقف على حصول الحركة والتغير . وهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب ، ولا دافع له الا أن يقول : انه — تعالى — واجب الوجود لذاته ، ممتنع العدم لذاته ، لكنه ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم ، ولا يبقى موجودا بعد هذا اليوم ، الا أن فساد هذا القول معلوم بالضرورة . لأن الذى

يصدق عليه أنه ما كان موجودا قبل هذه الساعة وليس موجودا مع هذه الساعة ، ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون عدما محضا ونفيا صرفا ، فالقول منع ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، متمنع لذاته : جمع بين المتفيضين — وهو معلوم البطلان بالبديهة —

ثم أن « الشيخ » لم يدقق هذا الكلام ، الا بأن قال : « نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد » وذكر هذا الكلام في هذا المقام ضعيف . وثبائنه من وجوه :
الأول : انه مازاد على ذكر الألفاظ الهائلة . ومعلوم أن ذلك لا يدفع الحجة بينية .

الثاني : انه لم يبين أن هذا الذي سماه بالدهر وبالسرمد ، هل هو نفس هذه النسب المخصوصة أو هو أمر آخر يقتضى حصول هذه النسب ؟ فان كان الأول فلم لا نقول في الزمان مثله . وهو أنه لا معنى للزمان الا عين هذه القبلات والمعيات والبعديات ، من غير اثبات أمر آخر ؟ ولم زعم أن الزمان موجود يقتضى حصول هذه النسب ، ولم يقل : الدهر موجود يقتضى حصول هذه النسبة المخصوصة ؟ وما الفرق بين البابين ؟ أما الثاني وهو أن يقال : المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص يقتضى حصول هذه النسب ، فكان ينبغي أن يبين أنه جوهر أو عرض ؟ وان كان جوهر ، ف (هل) هو من الجواهر الجسمانية أو من الجواهر المجردة ؟ وان كان عرضا ، فهو من أى أجناس الأعراف ؟ فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه التفاصيل .

الثالث : أنك زعمت أن نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونقول : هذا الذي سميته بالدهر . اما أن يكون ثابتا أو متغيرا . فان كان ثابتا . فالثابت اما أن يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة أو لا يجوز . فان جاز فلم لا يجوز أن يقال : المقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شيء ثابت في ذاته ؟ كما هو قول « الامام افلاطون » وان لم يجز فكيف جعلتموه سببا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت والمتغير ؟ فان مثل هذه النسبة تكون متغيرة . واذا كان المسمى بالدهر ثابتا —

والثابت لا يجوز جعله سببا لحصول هذه النسبة المتغيرة ، ونسبة
الثابت الى المتغير ، نسبة متغيرة — لزوم امتناع كون الدهر سببا لحصول
هذه النسبة . وإما ان كان المسمى بالدهر أمرا متغيرا فى ذاته . فهل
يمكن جعله سببا لحصول النسبة مع الأشياء الثابتة أو لا يمكن ؟ فان
أمكن ، فلم لم يكن الزمان كافيا فى ذلك حتى لا نحتاج الى اثبات هذا
الدهر ؟ وان لم يمكن ، فكيف جعلتم الدهر المتغير فى ذاته سببا لحصول
النسبة بين الأشياء الثابتة ؟

واعلم : أن كلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بأن الدهر شيء
ثابت فى ذاته . لأنه قال : « الدهر فى ذاته من السرمد ، وبالمقياس
الى الزمان دهر » ومعناه : أن الدهر فى ذاته شيء ثابت غير متغير ،
الا أنه اذا نسب الى الزمان الذى هو موجود متغير فى ذاته سمي
دهرا . وهذا تصريح بأن الدهر ثابت فى ذاته ، الا أنه مع كونه كذلك ،
فأنه يقتضى حصول هذه النسب المتغيرة . وفى ذلك اعتراف بأن الشيء
قد يكون ثابتا فى ذاته . ومع ذلك فإنه يقتضى تقدير الأحوال المتغيرة
بالمقادير المخصوصة . واذا كان الأمر كذلك فهذا عين مذهب « الامام
أفلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته ، الا أنه يقتضى
تقدير هذه الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة .

فقد ظهر أن الناصرين اذهب « أرسطاطاليس » فى أن الزمان مقدار
الحركة لا يمكنهم التوغل فى شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان ،
الا بالرجوع الى مذهب « الامام أفلاطون »

والأقرب عندي : أن الحق فى الزمان وفى المبدأ هو مذهب « الامام
أفلاطون » وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته . فان اعتبرنا نسبة
ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير ، سمي بالسرمد .
من هذا الاعتبار ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات
والتغيرات . فذاك هو الدهر الداخر ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون
المتغيرات متقارنة معه ، فذاك هو المسمى بالزمان . وأما قول « أرسطو »
بأن الزمان مقدر الحركة ، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده . وأما

مذهب « الامام افلاطون » فهو الى العلوم البرهانية أقرب ، وعن ظلمات الشبهات أبعد . ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس الا عند الله — سبحانه وتعالى —

وللقوم دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة .
وذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده ، لأن كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، فيكون فرض عدم الزمان يوجب نرض وجوده . وكل ما كان كذلك ، فانه واجب لذاته . فثبت : أن الزمان واجب لذاته . فلو كان مقدارا للحركة وعرضا حالا فيها ، لكانت الحركة شرطا لموجود ما هو واجب لذاته . وما كان كذلك كان الأولى أن يكون واجبا لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . هذا خلف .

قال الشيخ : « الحركة على حصول الزمان . والمحرك علة علة الزمان . فالمحرك علة الزمان ، ولا كل محرك حركه مستديرة ، بل التي ليست بالقسر ، فقد صح أن الزمان قبل القسر » (١١)

التفسير : أما قوله « الحركة علة حصول الزمان » فهذا باطل . ويدل عليه وجوه :
الأول : أن الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة أخرى . وذلك لا يعقل الا اذا كان زمان ما منه الحركة ، مغايرا لزمان ما اليه الحركة . فثبت : أن الحركة مفتقرة في تحقيق ماهيتها الى الزمان . فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان ، لكان الزمان مفتقرا الى الحركة . وحينئذ يلزم انتقار كل واحد منهما الى الآخر . وهو محال .

(١١) عبارة عيون الحكمة : « الحركة علة حصول الزمان ، والمحرك علة الحركة . فالمحرك علة علة الزمان . فالمحرك علة الزمان . ولا كل محرك بل محرك المستديرة ، ولا كل محرك مستديرة ، بل التي ليست بالقسر . فقد صح أن الزمان قبل القسر »

الثاني : لو كانت الحركة علة لحصول الزمان ، لوجب أن تكون كل حركة كذلك ، وحينئذ يلزم كون الأزمنة متعددة بحسب تعدد الحركات ، فيلزم حصول الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة . وهو محال .

الثالث : الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة . فلو قلنا : الحركة علة لحصول الزمان ، لكان معنى هذا الكلام : أن الحركة علة لبقاء نفسها ولدوامها . وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . وهو محال .

الرابع : أنا وان (١٤) فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات ، فان صريح العقل يقتضى بقاء المدة والزمان . وذلك يدل على أن الزمان غنى في وجوده عن الحركة . فثبت : أن قوله : « الحركة علة لحصول الزمان » ليس بصواب . وأما بقية الكلام فظاهر غنى عن التفسير .

(١٢) الرابع : أنا بينا وهو أنا وان فرضنا : ص

الفصل التاسع

في

مبادئ الحركة

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

في

اثبات أن الحركة الدورية ارادية

قال الشيخ : « كل حركة عن محرك قسرى (١) فاما عن محرك طبيعي أو نفساني ، أو ارادى . وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئاً ويهرب عن شيء . فحركته بين طرفين : متروك لا يقصد ، ومقصود لا يترك . وليس شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة . فان كل كل نقطة فيها مطلوبة ومهروب عنها ، فلا شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة (٢) بطبيعي ، فان الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة وجود الزمان »

التفسير : الحركة اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية . والدليل على هذا الحصر : أن حركة الجسم لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها . وموجب يوجبها . وذلك المؤثر اما أن يكون حالا في الجسم أو يكون مباينا عنه . أما الحال فيه فان لم (يكن) له شعور بالأثر الصادر عنه فهو الطبيعية ، وان كان له شعور بذلك الأثر فهو الإرادة ، واما ان كان ذلك المحرك مباينا ، فذلك هو القسر . فثبت : أن كل حركة فهي إما طبيعية وإما قسرية وإما ارادية .

(١) غير قسرى : ع

(٢) بهذه الصفة : سقط ع

ثم نقول : الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية . والدليل عليه :
أن (فى) الحركة الدورية . كل نقطة يفارقتها المتحرك ، فان هربه عنها
عين طلبه لها ، وحركته عنها عين توجيهه اليها . فلو كانت هذه الحركة
طبيعية ، لكان الهرب الطبيعى عن الشيء عين المطلب الطبيعى للشيء .
وذلك محال .

ثبتت : أن الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية ، ويمتنع أيضا
أن تكون قسرية . لأن القسرية على خلاف الطبيعية . واذا امتنع كونها
طبيعية ، امتنع كونها قسرية ، ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية .
أن الحركات الدورية كلها ارادية .

ولتأمل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم المستدير قد يكون
قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ، ثم عند الوصول اليها
يصير هاربا عنها بالطبع . وذلك لا يوجب التناقض ، لأنه انها يكون
طالبا للوصول الى تلك النقطة ، فترك الوصول اليها . وانها يصير هاربا
عنها عند الوصول اليها . فالطلب والهرب لم يحصل فى زمان واحد
ولا بحسب شرط واحد ، بل فى زمانين بحسب شرطين مختلفين ، وذلك
وذلك لا امتناع فيه ؟

والذى يدل على أنه غير متنع وجوه :

الأول : انه لا نزاع فى أن الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية ، ثم
أن الحجر النازل بالطبع يكون قبل وصوله الى حد معين فى تلك المسافة
يكون طالبا للوصول اليه . ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه . فاذا
عقل عنه ذلك فى الحركة المستقيمة ، فلم لا يعقل مثله فى الحركة المستديرة ؟

الثانى : ان الطبيعة توجب السكون بشرط الحصول فى المكان
الطبيعى ، وتوجب الحركة بشرط الحصول فى المكان الغريب . فثبت :
أن كون الشيء الواحد موجبا لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين
فى زمانين متغايرين غير متنع .

الثالث : ان عندكم الحركات الدورية ارادية . فقبل وصول الجسم

المستدير الى النقطة المعينة ، يكون الوصول اليها مطلوباً بالارادة . ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول اليه مهروباً عنه فى وقتين ، وعند شرطين بحسب الارادة . فاذا عقل كون الشيء الواحد مطلوباً مهروباً عنه فى وقتين ، عند شرطين ، بحسب الارادة ، فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة ؟



قال الشيخ : « فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة لوجود الزمان »

التفسير : انه أثبت فيما تقدم : أن الحركة الحاملة للزمان حركة دورية ، وأثبت فيما تقدم : أن الحركة الدورية ارادية ، (و) لزم من هذا أن يقال : الحركة الحاملة للزمان ارادية . ثم نقول : فاعل الحركة الارادية هو النفس . وهذا ينعكس أن النفس هى الفاعلة للحركة الارادية ، وثبت أن تلك الحركة الارادية هى الفاعلة للزمان . فالنفس فاعل فاعل الزمان . فتكون هى الفاعلة للزمان ، وهى العلة لوجود الزمان .

المسألة الثانية

فى

اثبات أن الجسم لا يتحرك لذاته

قال الشيخ : « كل حركة فلها محرك . لأن الجسم اما أن يتحرك ، لأنه جسم ، أو لا لأنه جسم . فان تحرك لأنه جسم ، وجب أن يكون كل جسم متحركاً . فاذن حركته تجب عن سبب آخر اما قوة (فيه) ، واما خارجه عنه »

التفسير : الكلام التام فى تقرير هذا المقام : أن يقال : الحركة لابد لها من مؤثر . وذلك المؤثر اما ذات المتحرك واما غيره . ويمتنع أن

تكون ذاته ، فبقى أن تكون غيره . فنفقتر فى تقرير هذا الدليل الى اثبات مقدمات :

فالمقدمة الأولى : (هى) ان الحركة لابد لها مؤثر .

ونقول : الدليل عليه هو : ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها . مستبدة بذاتها ، لأنها نعت من نعوت الجسم ، وصفة من صفاته . ولا يعقل حصولها الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفقتر فى تحققه الى الغير ، وكل ما افتقر فى تحققه الى الغير ، فهو ممكن لذاته ، فلابد له من مؤثر . ينتج : ان الحركة لابد لها من مؤثر .

والمقدمة الثانية : هى قولنا : يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته . وقد استدل « الشيخ » عليها ههنا بأنه لو تحرك لأنه جسم ، لوجب أن يكون كل جسم متحركا . واعلم : أن هذا الاستدلال لا يتم الا بزيد تقرير . وهو أن يقال : الأجسام متساوية فى الجسمية ، فلو كانت من حيث هى متساوية فى الجسمية ، موجبة للحركة ، لكانت الأجسام بأسرها متساوية فى الموجب ، ويلزم من استوائها فى الموجب ، استوائها فى الأثر . وهو الحركة . فالكلام الذى ذكره « الشيخ » لا يتم الا بتقرير هذه المقدمات .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لم قلتم : ان الأجسام بأسرها متساوية فى الجسمية ؟ وما الدليل على صحة هذه المقدمة ؟ وتقريره : أن المعقول من الجسم أن ماهيته تقبل الأبعاد الثلاثة . ولا يلزم من الاستواء فى قابلية الأبعاد الثلاثة ، الاستواء فى تمام الماهية ، لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا بعد اشتراكها فى بعض اللوازم . وأما تلك الماهية التى عرضت لها هذه القابلية ، فهى غير مشعور بها من حيث هى . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يعرف كونها متساوية فى تمام الماهية ؟ فثبت : أن هذه المقدمة غير معلومة .

لا يقال : الدليل على استوائها فى تمام الماهية : أنا نقسم الجسم

الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والهولوى والسفلى - ويورد القصة
أمر مشترك فيه بين الأقسام ، فوجب أن يكون كونه جسما - الذى هو
المورد لهذا التقسيم - أمرا مشتركا فيه بين الكل .

لأننا نقول : هذا باطل . لما أنه يمكننا أن نقسم الأعراض الى الكم
والكيف وغيرهما ، ثم لم يلزم منه تماثل الأعراض فى تمام الماهية ، فكذا
ههنا .

المسؤال الثانى : سلمنا أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية . لكن
لم قلتم : أنه يلزم من هذا المقدر استوائها فى جميع اللوازم ؟ والدليل
عليه : أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية متساوية فى تمام الجنسية ،
ثم أنه لم يلزم أن يصح على الفلكيات ، كما صح على العنصریات .
وبالعكس . فكذا ههنا مثله . وعليكم حصر الاحتمالات ، ثم ابطالها بالدليل
المقاطع ليتم دليلكم .

السؤال الثالث : ان المبدأ لتلك الحركة إما أن تكون فيه أو لا تكون
فيه . فان كان الأول ، فنقول : كما أن هذا الجسم اختص بهذه الحركة
المعينة ، فكذلك اختص بالقوة التى هى المبدأ لهذه الحركة المعينة ، فان وجب
أن يكون اختصاصه بتلك الحركة لأجل علة أخرى ، وجب أن يكون
اختصاصه بتلك العلة ، لأجل علة ثانية . ولزم التسلسل . وان عقل أن
يكون اختصاصه بتلك العلة ، لا لأجل علة أخرى ، فلم لا يجوز مثله فى
الحركة ؟ وأما ان قلنا : ان تلك الحركة انما حصلت فى ذلك الجسم بسبب
منفصل ، فنقول : اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأثر من ذلك المبدأين دون
سائر الأجسام ، إما أن يكون لأجل أن ذلك الجسم أولى من غيره بذلك
القبول ، أو ليس كذلك . فان كان ذلك لأجل حصول تلك الأولوية ، عاد
الكلام فى سبب حصول تلك الأولوية . وان كان غير مشروط بحصول
تلك الأولوية ، فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الأثر دون
سائر الأجسام مع استواء جميع الأجسام فى القابلية ، ومع أنه ليس شئ
منها أولى بذلك القبول من الآخر ، يكون رجحانا لأحد طرفى الممكن على

الآخر من غير مرجح . وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل مثله في أصل الحركة ؟ وهو أن يقال : أن تلك الحركة ترجح وجودها على عدمها لا بهرجح . وحينئذ يبطل أصل هذا الدليل .

فهذا تمام الكلام على هذا الدليل .

واعلم : أن « الشيخ » لما أثبت أنه لا يجوز أن يكون الجسم متحركاً لذاته ، أنتج منه : أنه لا بد وأن يكون متحركاً بغيره . ثم أن ذلك الغير إما أن يكون حالاً فيه أو مبايناً عنه ، فلا جرم قال : أن ذلك الشيء الآخر « إما قوة فيه وإما خارج عنه »

المسألة الثالثة

في

بيان أنه لا بد من انتهاء الحركات

إلى محرك أول ، لا يتحرك

قال الشيخ : « الحركات في كل طبقة (١) تنتهي إلى محرك أو لا يتحرك ، والا لاتصلت حركات بمحركات لا نهاية لها ، فاتصلت أجسام بلا نهاية ، وكان لجملة حجم غير متناه . وهو محال »

التفسير : لو كان كل متحرك إنما يتحرك لأن شيئاً آخر حركه إلى غير النهاية ، لزم إما الدور — وهو أن يكون تحرك هذا بذاك ، وتحرك ذاك بهذا . فيقتضى تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الآخر . إما بالرتبة وإما بالزمان . وهو محال — وإما بالتسلسل — وذلك يقتضى وجود أجسام لا نهاية لها — وقد دللنا على أنه محال ، فلم يبق إلا أن يقال : هذه الحركات تنتهي إلى محرك لا يتحرك البتة ، أو كان متحركاً لكنه يكون متحركاً من تلقاء نفسه ، ولا يتحرك بغيره . وذلك هو المطلوب .

(١) طبيعة : ع

المسألة الرابعة

فى

بيان أن القوة الجسمانية لا تقوى

على أفعال غير متناهية

قال الشيخ « ليس من شأن جسم من الأجسام أن يكون له قوة على أمور غير متناهية والا لكانت قوة الجزء مقابلة لشيء من ذلك الغير متناهى ، المفروض من مبدأ محدود ، أقل مما يقوى عليه الكل من ذلك المبدأ ، فكان على متناه . وكذلك الجزء الآخر مجموعها يكون على متناه »

التفسير : كل قوة حالة فى الجسم ، فانه يجب كونها منقسمة بسبب انقسام ذلك المحل . والكلام فى مباحث هذه المقدمة سيأتى به فى مسألة اثبات النفس الناطقة .

وإذا عرفت هذا فنقول : جزء تلك القوة إما أن يقوى على التحرك والتأثير ، أو لا يقوى عليه البتة . والثانى باطل ، لأن جزاها أن لم يقو على التأثير البتة ، فحينئذ لا يكون جزء القوة ، قوة على شيء أصلا ، فحينئذ يلزم أن تكون القوة على الشيء غير قابلة للانقسام . وقد بيناه : أنها قابلة للانقسام . هذا خلف . فثبت : أن جزء القوة يقوى على التأثير .

ثم نقول : جزء القوة إما أن يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا لزم أن يكون الكل مساويا للجزء . وهذا محال . ولما بطل هذا تعين الثانى وهو أن يقال : جزء القوة لا يقوى على مثل ما تقوى عليه كل القوة ، وحينئذ يلزم أن يكون مقوى الجزء متناهيا ، ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء . وضعف المتناهى متناهى . فمقوى كل القوة الجسمانية يجب أن يكون متناهيا . وذلك هو المطلوب . ولانقل أن يقول : الكلام على على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لا نسلم أن القوة الحائلة في التحيز يجب أن تكون منقسمة .
وذلك لأن بتقدير أن الجسم (كان) مركبا من الأجزاء التي لا تتجزى ، كانت
القوة القائمة بالجزء الذي لا يتجزأ ، لم يلزم كونها منقسمة ، لكننا بينا :
أن الحق هو إثبات الجزء الذي لا يتجزأ .

السؤال الثاني : هو أن النقطة الواحدة . كل واحدة منها شيء غير
منقسم . فنقول : هذا الشيء ان كان جوهرًا ، فقد ثبت الجوهر الفرد ،
وإن كان عرضا فمبطله ان لم يكن منقسما . فقد ثبت الجوهر الفرد ، وإن
كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن انقسام المحل لا يقتضى انقسام
الحال ، وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما أبدا ، أن تكون القوى
الجسمانية منقسمة .

(السؤال الثالث : هب أن القوى الجسمانية منقسمة ، وأن قوى
الجزء لا بد وأن لا يكون مساويا لقوى الكل . لكن لم قلتم : ان عدم
المساواة لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء منقطعا ؟ ولم لا يجوز أن يحصل
ذلك التفاوت (بفعل) يظهر (أن) يكون فعل الجزء ابطاء ، ويكون فعل
الكل أسرع ، مع كون كل واحد منها باقيا أبدا ؟

السؤال الرابع : دليلكم معارض بدليل آخر . وهو : ان ذات هذه
القوة الجسمانية ، وكيفية تأثيرها في اثرها لا ينتهى الى وقت ، الا ويمكن
ابقاؤه بعد ذلك ، والا فقد انتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي .
وذلك محال . واذا ثبت هذا وجب القطع بأن هذه القوى الجسمانية ممكنة
البقاء في الذات وفي التأثير أبدا . وذلك يبطل قولكم .

قال الشيخ : « المحرك الأول الذي لا تنتهى قوته ، اذن ليس
بجسم ولا في جسم . وليس بمحرك ، لأنه أول . ولا ساكن ، لأنه لا يقبل
الحركة . والساكن هو عادم الحركة زمانا له ان يتحرك فيه »

المتفسر : انه أثبت فيها تفهم : ان الزمان ليس له اول ولا آخر ،
والثبت : انه مقدار الحركة ، وانتج منها : اثبات خريجة ازلية أبدية . ثم
بين ان كل حركة غلابد لها من محرك . ثم بين ان المحرك لا يجوز ان يكون
قسريا ، والا لزم اثبات اجسام لا نهاية لها . وذلك باطل . ولا يجوز ان
يكون طبيعيا ، لما ثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير مقناهية .
فالقوة القوية على تلك الحركة الأزلية الأبدية ، يجب ان لا تكون
جسمانية . وذلك يدل على ان مؤجد هذه الحركة الأزلية الأبدية ، لا يمكن
ان يكون جسما . ولا حالا في الجسم اصلا . وهذا هو الطريق المشهور
في اثبات ان مكبر العالم الجسماني لا يكون جسما ولا جسمانيا . ولما ثبت
ذلك يجب ان لا يكون متحركا ولا ساكنا .

اما انه ليس بتحريك مظاهر . ولما انه ليس بشئ ، فلا الشكون
عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك . والذي من شأنه ان يتحرك هو
الجسم أو الجسماني . فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا ، لم يكن من شأنه
ان يتحرك ، واذا كان كذلك ، امتنع كونه ساكنا .

المسألة الخامسة

في

بيان ان كل جسم فانه لا يتلك في ذاته عما يكون مبدءا للحركة

قال الشيخ : « الاجسام لا تخلو في طبيعتها من مبدء حركة .
وذلك لان كل جسم اما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي أو غير
قابل . فان كان قابلا فهو قابل للتحرك المستقيم ، فلا يخلو اما ان يكون
في طباعه مبدءا يميل الى مكانه الطبيعي أو لا يكون . لكننا شاهدنا بعض
الاجسام في طباعها ميل الى جهة من الجهات . وكل ما اشد الميل قاوم
الحرك بالقسر حتى تتفاوت النسب بتفاوت ما فيها من قوة الميل . فان
كان جسما لا ميل فيه قبل حركة قسرية . وكل حركة — كما علمت —
في زمان ، كان لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذي ميل
في طباعه بالقسر ، يكون في مثله حركة جسم ذي ميل ، او قدر نسبة مثله .

إلى ذلك نسبة الزمانين ، فيكون نسبة قسر مالا مقاومة فيه على نسبة قسر في جسم ذي ميل . وهذا خلف . فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعي ففيه مبدأ حركة »

التقسيم : اعلم : أنا ندعى أن كل جسم فانه لا ينفك عن مبدأ حركة . والدليل عليه : أن كل جسم فانه لابد وأن يكون حاصلًا في حيز معين . إذا ثبت هذا ، فنقول : إما أن يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذي له ممكنا ، أو لا يكون . إما الأول فهو الجسم الذي يقبل الانتقال عن حيزه المعين وإما الثاني فهو الجسم الذي لا يقبل الانتقال عن حيزه المعين . ونحن نبين أن كل واحد من القسمين ، لابد (٣) وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ للحركة .

إما القسم الأول . وهو الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة . فالذي يدل على أنه لابد وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ ميل معاقق عن الحركة القسرية : أنا لو فرضناه خالياً عن الميل المعاقق ، وقد فرضنا أن قاسرا قسره على الحركة . فتلك الحركة إما أن تقع في زمان ، أو تقع لا في زمان . والقسمان باطلان ، فبطل القول بإمكان حصول تلك الحركة .

وأما قلنا : أنه يمتنع وقوعها في زمان . لأن (٤) ذلك الجسم لو حصل فيه معاقق ، لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة .

ولنفرض جسما حصل فيه ميل معاقق ، ولنفرض أن الجسم يتحرك بمائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل المعاقق في عشر ساعات ، ولنفرض أن الجسم الخالي عن الميل المعاقق يتحرك مائة ذراع من المسافة في ساعة واحدة ، فيكون زمان حركة الجسم الخالي عن المعاقق عشر زمان حركة الجسم المعاقق . ولنفرض جسما آخر حصل فيه معاقق أضعف من معاققة الأول بحيث تكون معاققته عشر المعاققة الأولى ، فتكون نسبة هذه المعاققة إلى المعاققة الأولى ، نسبة

(٤) هو أن : ص

(٣) فان لابد : ص

زمن حركة الجسم. الخالي عن المعاودة الى زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاودة . فيلزم أن تحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاودة الضعيفة في الساعة الواحدة . ولكن يحصل حركة الجسم الخالي عن المعاودة في الساعة الواحدة . فيلزم أن تكون حركة الجسم الموصوف بالمعاودة مساوية في السرعة والبطء لحركة الجسم الموصوف بالمعاودة . وذلك محال . فثبت : أن القول بأن الجسم الخالي عن المعاودة ، تحصل حركته في زمان : محال .

وأما أن يقال : أنه تحصل حركتها لا في زمان . فذلك أيضا محال . لأن كل حركة فاتها تقع على مسافة منقسمة ، فيحصل في التمسك الأول من المسافة نصفها ، ثم بعده يحصل في النصف الثاني من المسافة ، التمسك من تلك الحركة . ومتى حصلت بالتبعية والبعدية ، وجب حصول الزمان .

فثبت : أن الجسم الخالي عن مبدأ الحركة (b) ، لو قبل حركة تنزلية ، لكان حصول تلك الحركة القسرية إما أن يكون في زمان أو لا في زمان ، وثبت فساد القسمين ، فوجب أن تكون هذه الحركة بمنع.

ولما قلنا أن يقول : السؤال على ما ذكرتم من وجهين :
السؤال الأول : أن الدليل الذي ذكرتم ، إنما يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان إلا بسبب المعاودة . وذلك باطل . بل الحركة تستحق لذاتها قدراً من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاق قدراً آخر . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يلزم أن تكون الحركة الخالية عن المعاق مساوية في الزمان للحركة الحاصلة مع المعاودة الضعيفة . وتام الكلام في تقرير هذا السؤال قد ذكرناه في مثل هذا الدليل في مسألة الخلاء ، فلا فائدة في الإعادة .

السؤال الثاني : هو أن الميل المعاق قد يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية ، فيصير حاصل كلامكم : أن الشيء إذا كان خالياً عن

(هـ) المبدأ : ص

المعاقى كان ممتنع الحصول ، ويكون شرط امكن حصوله أن يكون
الأمر المعاند له والمفانى له حاصلًا . وذلك خلاف العقل . فان الشىء
عند عدم المفانى والمعاقى ، يكون أولى بالحصول منه حال قيام المفانى
والمساند .

قال الشيخ : « فان لم يكن قابلاً للنقل عن موضعه الطبيعى ،
فلاجزائه نسبة الى اجزاء ما يحويه ، او ما يكون محوياً فيه ، لنسب
واجبة لذاتها . اذا ليس بعض الأجزاء التى تفرض فيه أولى بملاقاة
عربية او موازاة عربية من بعض . فاذن فى طباعها أن يعرض لها تبدل
هذه المتاسبات ، فهى قابلة للنقل عن وضعها . ثم نبرهن بذلك البرهان :
أن لها مبدا حركة وضعية مستديرة »

التفسير : لما بين أن الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة لابد
وأن يكون فيه مبدا حركة ، انتقل الى بيان أن الجسم الذى لا يقبل الحركة
المستقيمة ، يجب أيضا أن يحصل فيه مبدا حركة . وتقريره : أن كل
جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط . وكل جسم بسيط ، فانه
يكون قابلاً للحركة المستديرة . وكل ما يقبل الحركة المستديرة ، فلابد
وأن يكون فيه مبدا حركة . ينتج : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ،
ففيه مبدا حركة . فهذه مقدمات ثلاث ، لابد من تقريرها :

(اما) المقدمة الأولى : فقد أهملها « الشيخ » ولابد من ذكرها .
فنقول : الدليل على أن الأمر كذلك هو : أن الجسم الذى لا يقبل الحركة
المستقيمة ، لو كان مركباً لكان قابلاً للانحلال والتفرق . لكن الانحلال
لا يحصل الا بالحركة المستقيمة ، فلو كان الجسم الذى لا يقبل
الحركة المستقيمة مركباً ، لكان قابلاً للحركة المستقيمة . وذلك محال .
ولنقاتل أن يقول : هذا بناء على أن الجسم الذى حقيقته مؤلفة
من اجسام مختلفة الطبائع ، تكون قابلة للانحلال . وذلك ممنوع ، فلم

لا يجوز أن يقال : تلك الأجسام ، وإن كانت مختلفة الطباع ، إلا أن حقيقة كل واحد منها يقتضى لعبها ولذاتها أن تكون متصلة بالأخرى ؟ وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يكون شكله هو الكرة . فلو اقتضت أن يكون هو متصلا بالآخر وملتصقا به ، لوجب أن لا يكون شكله هو الكرة ، وحينئذ يلزم أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتبعض . وذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن كل مركب ، فإنه يقبل الانحلال . وحينئذ يتم الدليل المذكور .

وأما المقدمة الثانية : وهى قولنا : أن كل جسم بسيط ، فإنه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه : أن ذلك الجسم لابد وأن يحيط به شىء . وإن لم يكن كذلك ، فلا بد وأن يكون هو محيطا بشىء . وإذا كان الأمر كذلك ، فلنفرض دائرة فى هذا الجسم ، ولنفرض أن نقطة معينة فى تلك الدائرة تسامت نقطة معينة فى الأرض ، وكل ما يصحح على تلك النقطة ، أن تسامت النقطة المعينة من الأرض ، وجب أن يصحح على سائر النقط المفترضة فى تلك الدائرة ، أن تسامت تلك النقطة المعينة من الأرض . ضرورة أن كل ما صحح على (شىء صحح على) مثله . ومتى ثبت هذا الجواز ، ثبت كون ذلك الجسم قابلا للثقل المستدير .

ولقائل أن يقول : هذا يقتضى بأمور :

أولها : أن الجزء المفترض فى عمق ثخن الفلك ، مساوى فى الماهية للجزء المفترض فى سطحه ، ثم لم يلزم (منه) صحة قيام كل واحد منهما مقام الآخر فى كونه فى العمق وفى السطح . فكذا ههنا .

وثانيها : أن مقعر كل فلك قد يكون مساويا لمحدبه فى تمام الماهية ، والا لزم كون الفلك مركبا ، ثم لم يلزم من كون مقعره مماسا لجسم ، صحة أن يكون محدبه مماسا لذلك الجسم ، فكذا ههنا .

وثالثها : أن الحيوانية الحاصلة فى الفرس .ساوية للحيوانية الحاصلة فى الانسان . ثم انه لم يلزم منه أن يصحح على حيوانية الفرس ، ما يصحح على حيوانية الانسان . فكذا ههنا .

ورابعها : ان عندكم ماهية الله — تعالى — عين وجوده . ثم زعمتم :
ان الوجود طبيعة واحدة من حيث انه موجود ، ثم انه لم يلزم (مثله)
ان يصح على ذات البارى — تعالى — ما يصح على الموجودات العارضة
لماهيات المكونات . فكذا ههنا .

فان قلتم : ان الصحة حصلت فى الكل ، الا ان الامتناع انما
ثبت بسبب امر خارج . نقول : فجزوا مثله فى هذه المسألة . وتقريره :
انكم لما بينتم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية ، فلعل هيولى
تلك الجسمية مانعة من صحة الحركة ، كما ان الجسمية وان كانت قابلة
للخرق والانتهاك مطلقا ، الا ان خصوصية هيولى كل فلك ، مانعة منها ،
فكذا ههنا .

واما المقدمة الثالثة : وهى فى بيان انه لما كان قابلا للثقل المستدير ،
وجب ان يحصل فيه مبدأ الحركة . فلجبرهان عليها : عين ما ذكرناه فى
الجسم القابل للحركة المستقيمة ، فثبت بها ذكرناه : ان كل جسم
لا يقبل الحركة المستقيمة ، فهو بسيط ، وثبت : ان كل بسيط فانه قابل
للحركة المستديرة ، وثبت : ان كل جسم لا يقبل الحركة المستديرة ، فانه
لا بد وان يكون قد حصل فيه مبدأ حركة . فثبت : ان كل جسم لا يقبل
الحركة المستقيمة ، فانه لا بد وان يحصل فيه مبدأ حركة .

والقائل ان يقول : ان الدليل الذى ذكرتم فانه يقتضى ان يكون كل
فلك ، فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق .
وايضا : لان النقاط المفترضة فى ذلك المدار متشابهة . وكل ما يصح
على المثلث (على) مثله ايضا . فوجب ان يكون جرم الفلك قابلا لكل واحدة
واحدة من هاتين الحركتين . **وايضا :** يلزم ان يكون قابلا للحركة من
الشمال الى الجنوب ، ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل .
وايضا : فالادارات المختلفة التى يمكن ان يتوهم حصولها فى الفلك غير
متناهية ، فوجب ان تكون كلها ممكنة . واذا كانت واحدة من هذه الحركات
المختلفة الغير متناهية ممكنة ، وجب ان يحصل فى جرم الفلك بحسب
كل واحد منها ميل معاوق . وحينئذ يكون قد حصل فى الفلك ميول متعاقبة

• مانعة غير ممانعة . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا نفس ما ذكرتموه . بأن يكون قليلا على وجوب كون الفلك ساكنا ، أولى من أن يكون قليلا على وجوب كونه متحركا ، فكأن كسائهم باطلا .

السؤال الثاني : ان كرة النار ، كرة بسيطة . وكذلك كرة الهواء وكرة الماء وكرة الأرض ، وعين ما ذكرتموه فثابت في هذه البسائط ، فوجب أن تكون كل واحدة من هذه الكرات متحركة بالطبع على الاستدارة . وذلك باطل .

السؤال الثالث : انكم أثبتتم ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة ، وجب أن يكون قابلا للحركة المستديرة . وهذا القدر لا يفيد الا أن هذا الجسم ليس فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة ، ولا ممانعة عنها . وحصول الامكان بهذا التفسير لا يتوقف على حصول الميل المعاوقة ، لأن حصول هذا الامكان انما ثبت للجسم لذاته ، وما ثبت بالذات امتنع كونه بالغير . فأما القبول الذي يعتبر في حصوله حصول الميل المعاوقة ، فذلك هو القبول التام . ولا يمكن اثباته الا بعد معرفة أن الميل المعاوقة حاصل . فلو أثبتنا الميل المعاوقة بهذه القابلية ، لزم الدور .

ومثال هذه المغالطة : أن يقال : ثبت بالدليل أن القطن قابل للاحتراق . ثم قال : والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند ملاقة النار ، ولما ثبت أن كل قطن هو قابل للاحتراق ، وثبت أن قبول الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقة النار ، لزم أن يقال : ان كل قطن فانه حصلت فيه ملاقة النار . وكما أن هذا الكلام فاسد ، فكذلك ما ذكرتموه . فثبت : أنه مغالطة صرفة .

قال الشيخ : « وكل جسم ففيه مبدأ حركة . إما مستقيمة وإما مستديرة »

التفسير : لما بين أن الجسم إما أن يكون قابلاً للحركة المستقيمة ، وإما أن لا يكون . ثم بين أنه لابد وأن يحصل فى كل واحد منهما ما يكون مبداً للحركة ، لا جرم أتبعه بذكر النتيجة . وهو قوله : فكل جسم فانه لابد وأن يحصل فيه مبدأ حركة . إما مستقيمة وإما مستديرة . أما مبدأ الحركة المستقيمة ففى الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة . وأما مبدأ الحركة المستديرة ففى الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ■

المسألة السادسة

فى

بيان أن الجسم البسيط يمتنع أن يجتمع فيه مبدأ الحركة المستقيمة مع مبدأ الحركة المستديرة

قال الشيخ : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة . أو يكون ما هو للذات مبدأ حركة مستقيمة ، هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة ، لا كما يكون فى حالة أخرى مبدأ سكون . لأن السكون غاية الحركة المستقيمة . إذ قد علمت أن الحركة المستقيمة هرب وطلب . هرب عن مكان غير طبيعى ، وطلب لمكان طبيعى . وعلمت : أن الجهات محدودة ، وعلمت أن الأمكنة الطبيعية للأجسام البسيطة محدودة . فإذا انتهت حركته بحصوله فى مكانه الطبيعى ، استحال أن يتحرك عنه ، فيكون مكاناً غير طبيعى مهروباً عنه ، وغير ملائم له فيسكن ، فيكون سكونه غاية لحركته . وإما الحركة المستديرة فليست من حيث هى حركة مستديرة ، غاية للحركة المستقيمة ، ولا نفس عدم لها ، بل أمر زائد محتاج إلى مبدأ آخر »

التفسير : الجسم الواحد يمتنع أن يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ، ومبدأ ميل مستدير معاً . والدليل عليه : أن الميل المستقيم من جهة إلى

جهة يقتضى التوجه نحو الجهة المنتقل اليها . واما الميل المستدير فانه يقتضى عدم التوجه الى تلك الجهة ، بل الانصراف اليها ، فهذان الميلان يوجبان أمرين متفايرين ، فوجب أن يكون الجمع بينهما محالا .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه ثلاثة :

الأول : انكم قلتم : شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل معاق عن تلك الحركة ، بذلك الجسم ، فقد جعلتم حصول الشيء مشروطا بما يقتضى تعويقه والمنع منه . فكيف زعمتم في هذا المقام : أن الجمع بينهما محال ؟

والجيب أن يجيب عنه فيقول : هناك انما جوزنا الجمع بين المعاقين ، لأن عند اجتماعهما ينكسر أثر كل واحد منهما بالأثر الآخر ، فيحصل أثر متوسط بين الأثرين — وهو الحركة البسيطة — وهذا انما يعقل في الأثر الذى يقبل الأشد والأضعف . فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة . والميل المستدير ، فانه يوجب الحركة المستديرة . والاستقامة والاستدارة لا يقبلان الأشد والأضعف . فيمتنع أن يقال : ان عند اجتماعهما يحصل أثر متوسط بين الاستقامة والاستدارة . فظهر الفرق .

السؤال الثانى : لم قلتم : انه لا يجوز تركيب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة ؟ واما قوله : ان اجتماعهما يقتضى اجتماع التوجه الى الشيء والهرب عنه . وهو محال . قلنا : هذا ينتقض بأمور خمسة :

أحدها : بحركة المعجل . فانها مركبة من الحركة المستقيمة ، والحركة المستديرة .

وثانيها : الكرة التى تضرب بصولجان . فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة .

ثالثها : الكرة التى ترى من شاهق الجبل ، فانها تنزل وتكون في حال نزولها مستديرة .

ورابعها : كرة الثوابت . فانها لذاتها متحركة من المغرب الى المشرق . وبالقسر متحركة الى المغرب . والتوجه الى احدى الجهتين ،

انصراف عن الجهة المقابلة لها . فهنا لما كانت هذه الكرة متحركة لذاتها إلى المشرق ، ومتحركة بتحريك الفلك الأعظم إلى المغرب ، كانت هذه الكرة أبدا متوجهة إلى الجهة ومنصرفة عنها . وذلك محال .

قالوا : وهنا الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجه إلى جانب والصرف عنه ، بل الطبيعة المخصوصة به ، فوجب التوجه إلى جانب ، والقصر المعاند يقتضى التوجه إلى جانب آخر . أما في مسألتنا هذه ، فإنه يلزم من كون الطبيعة الواحدة (أن تكون) مقتضية للتوجه ، والصرف عنه معا . وذلك محال . فظهر الفرق .

قلنا : التوجه إلى جهة والانصراف عنها . إما أن يكون الاجتماع بينهما محالا ، أو لا يكون . فان كان ذلك محالا ، امتنع حصوله . سواء كان حصولا بالطبع أو بالقسر أو احداهما بالطبع والآخر بالقسر ، وحينئذ يبطل القول في حركة فلك الثوابت . وان كان ذلك غير محال في الجملة . وحينئذ نقول : فلم لا يجوز أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والصرف معا ؟ وذلك لأن هذه المقدمة الضعيفة إنما صارت مقبولة ، لتبادر العقل والوهم إلى أن الاجتماع بين التوجه إلى جهة وبين الانصراف عنها محال . وإذا لم يكن ذلك محالا ، فحينئذ لا يظهر أن الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجه والصرف معا .

وخامسها : السبيكة المذابة . فانها مستديرة الحركة مع أنها بالطبع متحركة بالاستقامة .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : الأجرام الفلكية وإن كانت مستديرة الحركة إلا أنها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة ؟ ثم ان طبائعها المعينة توجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها جائلة في الأجزاء الخارجة عن أمكنتها الطبيعية ، وتوجب كونها متحركة بالإستدارة ، بشرط كونها جائلة في أمكنتها الطبيعية ، ولا يمكن أن تكون الطبيعة الواحدة موجبة أمرين متنافيين في وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين ، فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل . ثم المثال المشهور

لهذا : (وهو) أن طبيعة كل واحد من العناصر الأربعة يقتضي كونه متحركاً ، بشرط كونه حاصلًا في الحيز الغريب ، وتقتضي كونه ساكنًا بشرط كونه في الحيز الملائم . فإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أيضا ما ذكرناه ؟

و « الشيخ » فبقى بين الصورتين بأن قال : ان الحركة للمستقيمة توجه الى حيز معين ، وانما يكون توجهها الى ذلك الحيز ، أن لو كان ذلك الحيز بحيث متى يوصل الجسم اليه ، سكن فيه واستقر فيه . إذ لو لا سكونه فيه ، لما كان الوصول اليه مطلوباً . وإذا كان الأمر كذلك ، كان السكون في ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوباً منه ، بخلاف الحركة المستديرة ، فانه لا يمكن أن يقال : غاية الحركة المستقيمة هي حصول الحركة المستديرة ، فلا جرم امتنع أن يقال : ان طبيعة الفلك تقتضي الحركة المستديرة ، بشرط كون ذلك الفلك خاصلاً في ذلك الحيز القريب ، ويقتضي الحركة المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلًا في الحيز الملائم . فظهر الفرق بين البابين .

هذا تقرير الفرق الذي ذكره « الشيخ »

ولقائل أن يقول : انا ما ذكرنا هذه الصورة لأجل أن نقيس عليها هذه المسألة ، فانكم استدللتم على امتناع أن يحصل في الجسم ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا . فقلتم : الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المتقل اليها ، والحركة المستديرة صرف عنها . وكون الشيء الواحد متوجها الى الشيء ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال . فلا جرم امتنع أن يحصل فيه ما يكون مبدأ للأمرين معا .

قلنا : لانزاع أن كون الشيء الواحد متوجها بالطبع الى شيء ومنصرفا عنه بعينه بالطبع في زمان واحد ، أمر ممتنع الوجود ، لكن لم لا يجوز أن يقال : ان تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط مخصوص والاتصاف منها في وقت آخر بحسب شرط آخر ؟ وعلى هذا التقدير فلا يلزم الجمع بين النقيضين . وهذا هو السؤال الذي أوردناه . ولما لم تقيموا دليلاً قاطعاً على أن هذا الاحتمال محال ، فانه لا يتم دليلكم ، وبمجرد الفرق بين هذه المسألة وبين المثال الذي ذكرناه لا يندفع هذا

الاحتمال . مثبت : أن بتقدير أن يصح الفرق الذى ذكره ، فانه لا مندفع هذا السؤال ، ولا يتم تحليل البتة .

ثم نقول : ان الفرق الذى ذكرتموه ضعيف ايضا . وذلك لأن السكون عندكم عدم الحركة ، واذا لم يبعد أن يكون عدم الشيء وارتفاعه وزواله . غاية لذلك الشيء ، فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية لحركة مستقيمة ؟

فان قالوا : لما حصلت الحركة المستقيمة فى العناصر بدون أن نمعها الحركة المستديرة ، علمنا : أن الحركة المستديرة لا تكون غاية للحركة المستقيمة .

قلنا : الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : بتقدير أن يخرج الفلك عن حيزه الملائم ، فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيزه الملائم ، فكانت تلك الحركة المستقيمة مخالفة بالماهيات للحركات المستقيمة التى للعناصر . واذا كان الأمر كذلك ، فانه لا يلزم من قولنا : الحركات المستقيمة التى للعناصر ليس غايتها هى الحركة المستديرة ، أن يقال : الحركة المستقيمة التى تحصل لجرم الفلك . يمتنع أن تكون غايتها : هى الحركة المستديرة . فان الأشياء المختلفة فى الماهيات لا يبعد اختلافها فى اللوازم والآثار .

فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا البحث .

ولترجع الى تفسير لفظ الكتاب .

اما قوله : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة » فالمراد منه : أنه يمتنع أن يحصل فى الجسم الواحد ما يقتضى كونه مستقيماً بالحركة ومستديراً بها .

واعلم : أن ذلك ظاهر . والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهة والصرف عنها . وانه محال . واما قوله « أو يكون ما هو بالذات مبدأ لحركة مستقيمة هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة » ان المراد منه ما ذكرناه فى السؤال . وهو ان يقال : لم لا يجوز أن يقال : الطبيعة

الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول الفلك في الحيز الغريب .
والحركة المستديرة بشرط حصوله في الحيز الملائم له ؟ وأما قوله :
« لا كما يكون في حالة أخرى مبدأ سکون » فاعلم : أن المراد منه : أن
الطبيعة الواحدة تكون مبدأ للحركة في حال . وهي كونه حاصلًا في الحيز
الغريب ، ومبدأ للسكون في حالة أخرى . وهي كونه حاصلًا في الحيز
الملائم . فهذا جائز . وزعم : أن هذا وإن كان جائزًا ، إلا أنه يمتنع كون
الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة في حال ، ومبدأ للحركة المستديرة
في حال أخرى . وأما قوله : « لأن السكون غاية الحركة المستقيمة »
فاعلم : أنه لم يشتغل بإقامة الدلالة على امتناع ذلك الاحتمال ، وإنما
اشتغل بالفرق بين الصورتين ، فقال : السكون غاية للحركة المستقيمة .
والدليل على أن الأمر كذلك : أن الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير
طبيعي ، وطلب لمكان طبيعي . فإذا انتهت حركته إلى الحصول في ذلك
المكان الطبيعي ، استحال أن يتحرك عنه بالطبع ، وإلا لكان ذلك المكان
غير طبيعي ، بل يكون مهروبًا عنه غير ملائم ، مع أننا فرضناه مكانًا طبيعيًا
مطلوبًا بالذات ملائمًا . هذا خلف . فإذا ثبت أنه لا يتحرك عنه بالطبع
وجب أن يسكن فيه . وإذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك السكون غاية
لذلك الحركة المستقيمة . وإذا كان الأمر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة
الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين
في وقتين مختلفين . أما الحركة المستديرة فليست هي غاية للحركة
المستقيمة ولا هي عدم لها ، بل أمر رائد ، فيحتاج إلى مبدأ آخر .

فظهر : أن حاصل هذا الفرق يرجع إلى حرف واحد ، وهو أن
السكون غاية للحركة المستقيمة ، فلا يمنع كون الطبيعة الواحدة موجبة
بهذه الحركة ولهذا السكون . أما الحركة المستديرة فإنها ليست غاية
للحركة المستقيمة ، فلا جرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهما معا .
فظهر الفرق . إلا أننا ذكرنا : أن هذا الفرق ضعيف . لأن الحركة المستقيمة
في الأجسام غايتها السكون ، لا الحركة المستديرة . وأما الحركة المستقيمة
في الأجسام الفلكية ، فغايتها الحركة المستديرة ، لا السكون . فثبت :
أنه لا فرق بين البابين .

فان ادعيتم أنه لا يجوز أن يقال : غاية الحركة المستقيمة في الأجرام
الفلكية هي الحركة المستديرة . فذاك غير (محل) النزاع . وأيضا : فذهب أنه
ظهر هذا الفرق ، إلا أنه لا ثبت أن الطبيعة الواحدة توجب حصول
الضدين في وقتين مختلفين ، بحسب شرطين مختلفين ، إذ كان أحدهما
غاية للآخر ، فلم لا يجوز أيضا توجيهها في صورة أخرى . وإن لم يكن
أحدهما غاية للآخر ؟ فثبت : أن هذا الكلام لا يكفي في إبطال السؤال
المذكور .

قال الشيخ : « فلذا استحال أن يكون في جسم واحد
ميلان طبيعيان اثنان ، أو يكون أحد الميادين مؤديا إلى الثاني ، لزم أن يكون
الجسم الطبيعي ، إما مخصوصا بمبدأ حركة مستقيمة أو مخصوصا بمبدأ
حركة مستديرة »

التفسير : لما أقام الدلالة على امتناع أن يحصل في الجسم ما يكون
مبدأا لليل المستقيم والمستدير معا ، ثبت : أن الجسم لابد وأن يحصل
فيه مبدأ حركة مستقيمة فقط ، أو مبدأ حركة مستديرة فقط . فظهر : أن
الجمع بينهما محال .

المسألة السابعة

في

بيان أقسام الحركات

قال الشيخ : « وكل حركة مستقيمة فهي متحددة بالمتحرك ، بالحركة
المستديرة تحددًا بالقرب والبعد ، وكل حركة مستقيمة ، فاما إلى المركز
والوسط ، واما عن المركز إلى المستديرة . واما المستديرة فهي حول
المركز . وكل حركة بسيطة (طبيعية) فاما على الوسط ، أو من الوسط
أو إلى الوسط »

التفسير : قد دللنا على أن جهات حركات الأجسام المستقيمة إنما تتحدده بجسم آخر ، أى يتحدد القوب منه بمحيطه والبعد عنه بمركزه . وإذا كان كذلك فالحركات إما من الوسط وهى الحقيقة الصاعدة ، أو الى الوسط وهى الثقيلة الهابطة ، أو على الوسط وهى حركات الأجرام المستديرة الحركة .

المسألة الثامنة

فى

بيان أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف

قال الشيخ : « والذى على الوسط لا تنسب الى خفة ولا الى ثقل »

التفسير : وتقريره : أن الحقيقة هو الهابط بالطبع ، والخفيف هو الصاعد بالطبع . وقد دللنا على أن الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة ، ودللنا على أن الذى يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع أن يكون طبيعة موجبة للصعود أو للهبوط . وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون ثقيلًا ولا خفيفًا .

وكان « أرسطوطاليس » يقول : الفلك لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط . وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط ، فهو لا ثقيل ولا خفيف . ينتج : أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف .

المسألة التاسعة

فى

احكام الثقيل والخفيف

قال الشيخ : « والذى من الوسط فتنسب الى الخفة ، والذى الى الوسط فتنسب الى الثقيل . وكل واحد من الخفيف والثقيل ،

أما غاية وأما دون غاية . فالثقل المطلق بالغاية هو الذى الى حاق (٦)
الوسط ، وهو الأرض ، ويليه الماء . والخفيف (المطلق) الذى الى حاق
المحيط ، وهو النار ويليه الهواء «

التفسير : الخفيف هو الجسم الذى يتحرك بالطبع من الوسط .
والثقل هو الجسم الذى يتحرك بالطبع الى الوسط . ثم نقول : كل واحد
من الثقل والخفيف . أما أن يكون فى الغاية أو دون الغاية . والثقل
المطلق فى الغاية هو الذى يطلب حقيقة مركز العالم . وهو الأرض .
والثقل الذى دون الأرض هو الماء . بدليل : أن الأرض ترسب فى الماء
والماء يطفو عليها . والخفيف المطلق هو الذى يطلب الالتصاق بالسطح
الداخل من الفلك . وهو النار ، ويليه الهواء . والدليل عليه : أن النار
تعلو على الهواء .



هذا هو الكلام المذكور فى الكتاب . وفيه أبحاث :

البحث الأول : لقائل أن يقول : مركز العالم نقطة فى وسط كرة
العالم . والنقطة لا تقبل القسمة . فكيف يعقل أن يقال : الأرض طالبة
لأن تحصل فى تلك النقطة ؟ وجوابه : أن طبيعة الأرض لا توجب حصول
ذلك الجسم فى تلك النقطة ، بل توجب أن ينطبق مركز ثقل هذا الجسم
على مركز العالم . فهذا هو المراد من قولنا : الجسم الثقيل يطلب الحصول
فى المركز . ثم يتفرع على هذا البحث ، بحث آخر ، وهو أن مركز الثقل
غير مركز الحجم والمقدار . وإذا كان كذلك ، فكما انتقل جزء من أجزاء
الأرض من أحد جوانب الأرض الى الجانب الثانى منها فإنه ينتقل مركز
ثقلها من نقطة الى نقطة أخرى . وذلك يقتضى أن تتحرك كلية الأرض ،
لأجل هذا السبب .

البحث الثانى : ان داخل الفلك مملوء من الأجسام ، فلها تحرك الفلك
حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة مما يليه . والسخونة توجب اللطافة ،

(٦) حاق : ع — حاق : ص

ملا جرم (يكون) الجسم الملتصق بالفلك هو أسخن الأجسام والطنها . وهو النار . والجسم الذى يكون فى المركز يكون فى غاية البعد عن الفلك . فلا جرم حصلت فيه البرودة . وذلك هو الأرض . ثم الجسم الذى حصل تحت النار ، كان أثقل حرارة ولطفة من النار — وهو الهواء — والجسم الذى حصل فوق الأرض كان أثقل بردا وكثافة من الأرض — وهو الماء — فحصل بسبب هذا المعنى ، هذا الترتيب البالغ فى غاية الحكمة . وهو الأخذ من غاية السخونة واللطفة نازلا الى البرد والكثافة ، حتى انتهى الى الأرض ، التى هى الغاية فى البرد والكثافة .

قال الشيخ : « وأنت تعلم أن الأرض ترسب فى الماء كما يرسب الماء فى الهواء . فهما ثقيلان . لكن الأرض أثقل ، والهواء اذا حصل فى الماء (والأرض) طفا ، أو صعد ، إن وجد منفذا . وخاليا فى مكانه ، اذ يمتنع وقوع الخلاء . فالهواء خفيف والنار لا تثبت فى الهواء ، بل تطفو الى فوق . فالنار أخف من الهواء »

التفسير : ان الأرض والماء يرسبان فى الهواء ، فهما ثقيلان . لكن الأرض ترسب فى الماء ، فوجب أن تكون الأرض أثقل من الماء . وأما الهواء فانه اذا حصل فى الماء طفا وصعد . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الزق المنفوخ . اذا غمس فى الماء قسرا ، ثم زال القاسر ، طفا ذلك الزق .

الثانى : ان الكوز الذى يكون ضيق الرأس . اذا غمس فى الماء قسرا ، ودخل الماء فيه ، ظهرت المبقاق . وذلك يدل على أن الهواء يصعد من الماء .

الثالث : الماء اذا غلى ، حتى حدث الهواء فى داخله . فان ذلك الهواء المتولد فى داخله يرتفع وينفصل . وذلك هو البخار .

فثبت بهذه الوجوه : أن الهواء إذا حصل في الماء طفا وصعد ، أن وجد منفذا . ثم ذلك الهواء الذي يصعد ، لابد ، أن يخلفه في مكانه جسم آخر غيره . إذ يمتنع وقوع الخلاء . فثبت بها ذكرنا : أن الهواء خفيف . والله التنازع فانها لا تثبت في الهواء ، بل تطفو الى فوق ، فوجب أن تكون النار أخف من الهواء .

المسألة العاشرة

في

ابطال مذاهب فاسدة

ذكرت في الثقل والخفيف

قال الشيخ : « وليس طفو تسرع من ذلك أو ريسوسيه لدفع وضغط أو جذب وبالجمله تسرع ، والا لكان الأعظم أبطا ، لكن الأعظم اسرع وليس أبطا »

التفسير : قال بعضهم : هذه العناصر الأربعة كلها طالبة للمركز ، الا أن الجسم الذي يكون أثقل يسبق الى المركز ، فيعرض لغيره أن يطفو عليه . ومنهم من عكس الأمر فقال : أنها بأسرها طالبة للمحيط ، لكن الأخف يسبق ، فيصل الى المحيط فيعرض لغيره أن يبتقى تحته . و « الشيخ » أبطل هذين القولين بحرف واحد . وهو أن الكل لو كان طالبا للمركز ، لكانت حركتا الهواء والنار الى الصعود حركة قسرية . والجسم كلما كان أعظم ، كانت حركته القسرية أبطا ، فكان يلزم أن يقال : كل ما كان جسم الهواء وجسم النار اكبر ، أن تكون حركته الصاعدة أبطا ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، دل على فساد هذا القول ، واعتبر مثله في ابطال المذهب الثاني .

الفصل العاشر

فى

مَسَائِلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

المسألة الأولى

فى

بيان (أن) الجسم البسيط والمركب ، ما هو ؟

قال الشيخ : « الأجسام إما بسيطة وإما مركبة . والبسائط هى الأجسام التى لا تنقسم إلى أجسام مختلفة الطبائع . مثل السموات والأرض والماء والهواء والنار . والمركبة هى التى تنحل إلى أجسام مختلفة الصور . منها مركبة ، مثل النباتات والحيوان »

التفسير : قد يقال فى العلم الطبيعى : الجسم إما أن يكون بسيطاً ، وإما أن يكون مركباً . وقد يقال مثل ذلك فى الطب . إما فى العلم الطبيعى . فالمراد منه : أن الجسم إما أن يكون قد تكونت حقيقته من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع ، وإما أن لا يكون كذلك . والأول هو المركب . مثل النبات والحيوان ، فانهما يتلفان من اجتماع العناصر الأربعة وامتزاج بعضها ببعض . والثانى هو الأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة ،

وإما فى الطب فهو أن يقال : الأعضاء منها بسيطة ومنها مركبة . وليس المراد منه ما ذكرنا . فان جميع الأعضاء انما تتولد من امتزاج الأخطا ، والأخطا انما تتولد من امتزاج الأركان . بل المراد منه : أن العضو إما أن يكون مؤلفاً من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع كالبدن . فانه مركبة من اللحم والعظم والغشاء والوتر وغيرها . وكل واحد من هذه الأجسام جسم محسوس ويحس بالصفات التى باعتبارها يخالف الجسم

الآخر . واما العظم واللحم فان كل واحد منهما وان كان اشيا يتولد من امتزاج الأخلاط والأركان ، الا ان كل واحد من تلك الأجزاء لا يتميز عن الآخر فى الحس .

فالحاصل : ان الطبيعى يفسر الجسم البسيط والركب باعتبار حاله الشئ فى نفسه . والطبيب يفسرها باعتبار حال الشئ بحسب الحس . وكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيعى ، فهو بسيط ، بحسب اصطلاح الطبيب . ولا ينعكس . فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب اعم من البسيط ، بحسب اصطلاح الطبيعى . واللابسيط بحسب اصطلاح الطبيعى اعم من اللابسيط ، بسبب اصطلاح الطبيب . لما عرفت ان الشئ اذا كان اعم من شئ ، ففقيض الأعم اخص من نقيض الأخص .



قال الشيخ « والأجسام البسيطة قبل المركبة »

التفسير : الجسم البسيط اما ان يكون جزءا من المركب ، واما ان لا يكون فان كان الأول فذلك البسيط قبل ذلك المركب ، لأن ذلك المركب مفترق الى ذلك البسيط ، وذلك البسيط غنى عن ذلك المركب ، والمفتقر اليه متقدم فى المرتبة على المفتقر . فأما الثانى وهو البسيط الذى لا يصير جزءا من المركب ، فهو مثل السموات . فانها بسائط مع انها لا تصير اجزاء من النبات والحيوان ، فهي متقدمة على هذه المركبات من وجهين :

الوجه الأول (١) : ان أحياء العناصر انما تتحدد بالأجرام السماوية فالسموات علل لتحديد أحياء العناصر . وتلك الأحياء اما ان تكون متقدمة على أحياء العناصر او مقارنة لها . فان كان الأول كانت السموات متقدمة على الأحياء المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات ، فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات . وان كان الثانى كانت السموات متقدمة على هذه الأحياء المقارنة لهذه البسائط العنصرية ، المتقدمة على هذه المركبات .

(١) أحدهما : ص

والمتقدم على المتقدم متقدما . فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات .
 والوجه الثانى فى بيان هذا التقدم : ان هذه المركبات لها أول زمانى .
 والسموات ليس لها أول زمان عند القوم .
 فثبت بما ذكرنا : أن الأجسام البسيطة قبل المركبة — على
 الإطلاق —

المسألة الثانية

فى

بيان أن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق ، ولا
 يجوز أن يتولد عن اجرامها شىء من المركبات

قال الشيخ : « وهى اما بسيطة من شأنها أن تؤلف منها الأجسام
 المركبة ، واما بسيطة ليس من شأنها ذلك . وكل جسم يقبل التركيب عنه ،
 فمن شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى بالقسر . وقد صرح أن كل جسم
 بهذه الصفة ، ففيه مبدأ حركة مستقيمة . وكل ما ليس فيه مبدأ حركة
 مستقيمة ، فليس مبدأ للتركيب »

القسر : قد ثبت أن الأجسام الفلكية مستديرة الحركة ، وثبت
 أن كل ما فيه مبدأ الحركة المستديرة ، فانه يمتنع أن يحصل فيه مبدأ الحركة
 المستقيمة . وكل ما كان كذلك ، فان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه . وكل
 ما كان كذلك ، فانه لا يقبل الانخراق والتمزق . لأن ذلك لا يحصل الا
 بالحركة المستقيمة . وكل ما لا يقبل الانخراق ، استحالة أن يتألف جزء من
 أجزائه بجسم آخر غيره ، حتى يتولد من اجتماعها جسم من الأجسام
 المركبة . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : انه ان ثبت لكم هذا المطلوب ، الا أن مقدمات
 هذا الدليل انما تجرى فى الفلك المحدد . فاما سائر الأنلاك فلا . ثم انكم
 تحكمون بهذا الحكم على جميع الأنلاك والكواكب ، فكان ذلك فاسدا .
 فالحاصل : أن دليلكم خاص بالفلك المحيط المحدد وحكمكم عام فى جميع
 الأنلاك والكواكب . فكان ذلك فاسدا .

المسألة الثالثة

في

بيان أن الاسطقتات ما هي ؟

قال الشيخ : « والاسطقتات هي الأجسام الثقيلة والخفيفة ، وتشترك في أوائل المحسوسات من الكيفيات . وأوائل المحسوسات هي الملموسات . ولهذا لا يوجد في حيز الأجسام المستقيمة الحركة جسم ، إلا وله كيفية ملموسة . وقد يعزى عن المطومة والمنقوة والمشومة ، وأوائل الملموسات (هي) الحار والبارد واليابس والرطب . وما سوى ذلك . فاما متكون عنها ، أو لازم أياها . أما المتكون فمثل اللزوجة عن شدة اجتماع الرطب واليابس ، وأما اللازم فمثل التخلخل الطبيعي ، فانه يتبع الحار . والملازمة الطبيعية فانها تلزم الرطب والأجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة »

التفسير : قد عرفت أن البسائط منها ما يتركب عنها غيرها ، ومنها ما لا يكون كذلك . فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن غيره ، ويتركب عنه غيره ، فتكون ماهيته مركبة من قيتين :

أحدهما : سلبى ، وهو أنه لا يتركب عن غيره . والثانى : اضافى . وهو أنه يتركب عنه غيره . وانما خصصوا لفظ « الاسطقس » بهذا المعنى ، لأن « الاسطقس » في لغتهم عبارة عن الأصل . والشئ انما يكون أصلا على الإطلاق ، إذا لم يكن فرعاً على غيره ، ويكون غيره فرعاً عليه . إذا عرفت تفسير « الاسطقس » فنقول : ندعى أن « الاسطقس » للمركبات الموجودة في هذا العالم في هذه الأجسام الأربعة : اثنان منها ثقلان — وهما الأرض والماء — واثنان خفيفان — وهما الهواء والنار — واعلم : أنه انما يثبت كون هذه الأربعة هي « الاسطقتات » أن لو ثبت أنها لم تتركب عن غيرها ، وثبت أن مركبات هذا العالم انما تتركب عنها ، فلا بد من اثبات هذين المقامين :

أما المقام الأول . فـ « الشيخ » لم يتكلم فيه أصلا . وزعم جمع عظيم من القدماء : أن « الاسطقس » الأول : أجزاء قابلة للقسمة الوهمية ، غير قابلة للقسمة الانفكاكية ، وهى فى غاية الصغر ، وهى التى تسمى بالهباءات . وزعم أن هذه العناصر الأربعة انما تولدت عنها . ثم اختلفوا . فرغم بعضهم : أن تلك الأجزاء مختلفة فى الأشكال . فالأجزاء التى يكون شكلها شكل المخروط تكون نفاذة براسها الحاد ، فيتولد من اجتماعها النار . والأجزاء التى يتكون شكلها شكل المكعب تكون غليظة ، ويتولد من اجتماعها الأرض . ونكروا اشكالا أخرى للهواء والأفلاك . ومنهم من يزعم أن تلك الأجزاء اذا اختلطت بها خلاء كبير ، كانت تلك الأجزاء لطينة مضطربة خفيفة ، وتكون لأجل لطافتها نفاذة فى الغير ، فتصير حارة ، لأنه لا معنى للحرارة الا التفریق ، فيتولد عنها النار . فان كان الخلاء المختلط بها أقل ، يتولد عنها الهواء ، ثم لا يزال تنتقص هذه الأحوال الى أن يقل اختلاط الخلاء بها جدا ، فيتولد عنها جسم كثير الأجزاء جدا . فيكون ثقيلًا ، لاكتناز اجزائه ، فيكون ظلمانيا ، لأجل أن الخلاء لا يتخللها ، ويكون باردا لأجل أنها لا تقوى على الفوص والنفوذ . فهذان المذهبان تظانها فى صفات تلك الهباءات . وقد ذكرنا فيها أقاويل آخر ، سوى هذين القولين . والاستقصاء فى نقلها لا يليق بالمختصرات .

وأما المقام الثانى : وهو أن أجسام العالم انما تتولد وتحديث عن امتزاج هذه الأجرام الأربعة ، فكثير من القدماء نازعوا فيها . فقال « انكساغورس » : ان شيئا من الطبائع لا تحدث البتة ، بل هى باسرها موجودة . فهبنا أجزاء على طبيعة الخبز ، وأجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة التفاح . وكذا القول فى سائر الأجسام ، الا أن تلك الأجزاء تختلط بعضها ببعض ، ولأجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبائع فاذا انضم بعض تلك الأجزاء الى البعض ، ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة ، فيظن أن اللحم والخبز قد حدث . وليس الأمر كذلك . بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الأجزاء فلما اجتمعت ظهرت . وهؤلاء هم الذين يسمون بأصحاب الخليط التى لا نهاية لها .

وأما المذهب المختار عند « أرسطاطاليس » وعند « جالينوس » وجيهور المتأخرين من الفلاسفة والأطباء . فهو أن العناصر الأربعة لم تنولد عن غيرها ، وما سواها من أجسام هذا العالم فمتولدة عنها .
أما الأطباء . فقد ذكروا فى هذا الباب طريقة اقناعية ، فقالوا : شاهدنا أن الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة عن هذه الأربعة ، ولم يدل دليل على كون هذه الأربعة متولدة عن غيرها ، فلاجرم قضينا بأنها هى « الاسطقسات » فننتقر ههنا الى بيان هذين المقامين :

أما المقام الأول . وهو قولنا : المعادن والنبات والحيوان متولدة عن اختلاط العناصر الأربعة . فالذى يدل عليه : طريقة التركيب والتحليل .
أما طريقة التركيب فهى أن إبدان الحيوان متولدة من المنى ودم الطمث . والمنى أنها يتولد من الدم ، فكانت الأبدان متولدة من الدم ، والدم أنها يتولد من الغذاء ، والغذاء أما حيوانى وأما نباتى . وأما الغذاء الحيوانى فيكون البحث عن كيفية تولده ، كالبحث عن تولد الحيوان الأول . ولا يتسلسل . بل ينتهى بآخرة الى الأغذية النباتية . فالحيوان يتولد من الدم ، والدم من الغذاء ، والغذاء لابد وأن ينتهى الى النبات ، والنبات أنها يتولد من هذه العناصر الأربعة . فانه اذا اختلط الماء بالأرض ووصل اليه الهواء الموافق وتأثير الشمس وسائر الكواكب ، تولد النبات . وبهذا الطريق عرفنا أن تولد هذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن هذه الأربعة .

وأما طريقة التحليل : فهى أننا لو وضعنا قطعة من جسم حيوانى أو نباتى أو معدنى فى القرع والأنبيق ، وسلطنا عليه النار ، انفصل من ذلك الجسم رطوبات مائية ، وانفصل عنه جسم بخارى هوائى ، وبقي فى أسفل القرع جسم أرضى . وذلك يدل على أن ذلك الجسم كان متركبا من هذه الطبائع .

فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل . وهى الطريقة التى غول عليها جههور الأطباء .

ولقائل أن يقول : هذه الطريقة انها تقوى وتكمل بالبحث عن أمور :

أحدها : أن نعتبر أن طريقة التركيب والتحليل هل تجرى في الكل أم لا ؟ فانا لم نشاهد أن الذهب انما يتولد في معدنه بسبب اجتماع أجزاء العناصر ، ولم نشاهد أن الذهب عند تسلط النار عليه يتحلل الى أجزاء الأجسام العنصرية . ولم نشاهد ذلك في الياقوت ، وبالجملة : فاعتبار التركيب والتحليل في البعض لا يفيد الحكم في الكل ، الا على مسيل الظن الضعيف .

وثانيها : ان هذا الدليل لا يفى ببيان أن جسم النار « اسطقس » لهذه المركبات . وذلك لأن تولد هذه المركبات من امتزاج الأرض بالماء والهواء ، انما يكمل بتأثير الشمس وسائر الكواكب . فاما ان تدل طريقة التركيب والتحليل على أن جرم النار يصير جزءا من أجزاء أبدان الحيوان والنبات والمعادن ، فذاك كالمأیوس عنه . وقد بالغنا في شرح هذه المسألة في « الطب الكبير » الذي صنفناه .

وثالثها : أن طريقة التحليل والتركيب انها تتم بانبات المزاج واطال هول أصحاب الخليط .

فهذا جملة الكلام في تقرير هذه الطريقة .

وأما «ارسطاطاليس» واتباعه فهم سلكوا في اثبات أن «الاسطقسيات» هي هذه الأربعة طريقة أخرى . وهي التي ذكرها « الشيخ » في هذا الكتاب . وتقديرها : أن يقال : هذه « الاسطقسيات » لابد وأن تكون موصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال بينها . ثم ان المشاهدة تدل على أن الأجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشعومة . وأما الكيفيات المنضدة ، فالبسائط خالية عنها . وأما النار فمستقيم الدلالة على أنها غير ملونة ، وأما كون الهواء كذلك ، فذاك ظاهر . وأما الماء أن لا يكون له لون ، أو يكون له لون ضعيف . وأما الأرض . ففي الناس من قال : الأرض الخالصة ليس لها لون . ومنهم من سلم أن لها لونا لكننا نعلم أن اللون لا يعين على الفعل والانفعال الذي يوجب حدوث الوجه .

نثبت : أن الكيفيات المحسوسة بالحواس الأربعة لا تأثر لها في هذا الباب .

فيبقى أن يكون الكيفيات التي تعين على هذا الباب ، هي الكيفيات الملموسة . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما سوى هذه الأربع من الكيفيات الملموسة . فهي على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما هو كيفية حادثة بالمتزاج . وهي مثل اللزوجة والهبائية . وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول الامتزاج ، وكلامنا في الكيفيات ، التي لأجلها يحدث المزاج .

وثانيها : كيفيات حاصلة في البسائط . لكنها تكون تابعة لظلال الأربعة المذكورة . مثل القخلخل واللطافة ، فأنهما تابعتان للحرارة ، ومثل الانتباض والكثافة فأنهما تابعتان للبرودة .

وثالثها : الكيفيات المحسوسة الموجودة في الأجرام البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الأربعة . وهي مثل الثقل والخفة . إلا أن هاتين الكيفيتين لا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج ، وإنما يوجبان التناعد والتباين .

نثبت بهذا الشأن المبنى على الاستقراء : أن الكيفيات القياسية بالاسطوانات الأولى المعينة على الفعل والانفعال ، ليست إلا هذه الأربعة . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . نثبت : أن الاسطوانات الأولى لابد وأن تكون حارة وباردة وزطبة ويايسة . وهو المطلوب .



قال الشيخ : « فإذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار ، وخصوصا الصرف الذي هو جزء الشعلة (٢) والجزء الآخر هو البخان ، وحار رطب ، وهو الهواء . فانه لولا انه حار لما كان متخللا ينسل عن الماء والبرد (الذي) في أسفله بسبب ما كان يخالطه من البخار المائي الغالب عليه عند قرب الأرض واقواه (٣) ، حيث ينتهي

(٣) واقتراره : ص

(٢) من الشعلة : ص

تسبحاع الشمس المنعكس عن الأرض ، أعلى المسكن للأرض أولاً ، ثم ما يجاوره عن قرب ثانياً . فإذا انقطع كان بخارا بارداً . ثم هواء حاراً صيفياً . وأما رطوبته فإلا فقبل الأجسام وأثرها للأشكال ، وأطوعها في الانفصال والاتصال ، وبارد رطب ، وهو الماء ، لا شك فيه ، وبارد يابس (وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض . فاما بردها فبذلك عليه تكاتفها ونقلها «

التفسير : هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

لما ثبت أن « الاسطقات » لا بد وأن تكون حارة وهادة ورطبة ويابسة . فنقول : الحرارة والبرودة لا يجتمعان . والرطوبة واليبوسة أيضاً لا يجتمعان . أما الحرارة فانها توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة . وأما البرودة فانها أيضاً توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة ، فحصل بهذا الطريق أربعة تركيبات : الحار اليابس — وهو النار — والحار الرطب ، — وهو الهواء — والبارد الرطب — وهو الماء — والبارد اليابس — وهو الأرض — هذا هو الكلام المشهور . وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الكتاب ، لكن بعد الفراغ من ذكر المسائل التي يجب تدبيرها .

المسألة الثانية

اتفقوا على أن الهواء رطب ، إلا أن الرطب يفكر ، ويراد به : البلة . وهو عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير ، ويسهل أيضاً انفصاله عن الغير . وبهذا المعنى يكون الماء رطباً ، إلا أن الهواء أرطب . ليس بهذا التفسير ، فإنا لا نحس هذه الحالة في جرم الهواء ، ويذكر أيضاً ويراد به اللطافة وهو كونه بحيث يسهل قبوله للأشكال الغريبة ، ويسهل نركه لها .

فان قالوا : الهواء رطب بهذا التفسير . نقول (٤) : ان كانت الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للأشكال النغربية ، ويعسر تركه لها . وهذا هو الصلابة . فلما زعموا أن النار يابسة ، واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى ، وجب كون النار صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس . فان النار الطف العناصر وأرقتها وأسخنها وأكثرها تخلخلا . فكيف يقال : النار الصرفة تكون صلبة جاسية كالحجارة ؟

فالحاصل : أنا ان فسرنا الرطوبة بالبلية ، كان العنصر الرطب هو الماء فقط ، وأما الأرض والنار والهواء . فهذه الثلاثة يجب أن تكون يابسة . فلما ان فسرنا الرطوبة باللطافة . وهى سهولة قبول الأشكال ، كان العنصر اليابس واحدا ، وهو الأرض . وأما الثلاثة الباقية وهى الماء والهواء والنار ، فانها تكون رطبة ويكون أرطبها هو النار . وعلى التقديرين جميعا ، يبتل الكلام المشهور من أنه يجب أن يكون اثنان يابسين واثنان رطبين . الا اذا التزم ملتزم أن النار الخالصة البسيطة الصرفة تكون صلبة غليظة جاسية . والتزامه بعيد جدا .

المسألة الثالثة

زعموا : أن الهواء حار . فقيل : ما السبب فى اننا نجد الهواء على ظل الجبال فى غاية البرد ؟ وأجابوا عنه بان سبب برد الهواء لأجزاء مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهواء ، فيبرد الهواء بسبب تلك الأبخرة . فقيل لهم : فذلك الأجزاء البخارية تكون أكثر فى الهواء الملاصق للأرض ، فوجب أن يكون هذا الهواء أبرد من الهواء الذى يكون على تل الجبال . وأجابوا عنه : بان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، أوجب سخونة الأرض ، ثم ان سخونة الأرض توجب سخونة الهواء الملصق بالأرض . أما الهواء العالى الذى يكون على رعوس الجبال ، فان تأثير تسخين الأرض لا يصل اليه ، فبقى تلك الأجزاء البخارية المختلطة بذلك الهواء

(٤) الا أنا نقول : ص

باردة ، ولا يصل اليها تأثير الأرض المسخنة . ولهذا السبب يكون ذلك الهواء فى غاية البرد .

واعلم : أن لنا فى هذه المسألة أبحاثا دقيقة ذكرناها فى « الملخص » وفى « المباحث المشرقية » ونكتفى ههنا من تلك الكلمات بسؤال واحد . وهو أنا نجد اليوم الذى يكثر فيه المطر ضعيف البرد ، واليوم الذى لا يكون فيه شئ من المطر ، بل يكون الصحو التام حاصلا فيه ، قوى البرد . ولو كان سبب برد الهواء ما ذكرتم ، لكان الأمر بالعكس .

أما الذى اخترته أنا فطريق آخر ، وهو أنا نقول : الجسم الملاصق للفلك يجب أن يكون فى غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية ، والجسم الذى يكون فى غاية البعد عن الفلك — وهو الجسم الحاصل فى المركز — يجب أن يكون فى غاية البرد ، بسبب انقطاع تأثيرات الحركة الفلكية عنه ، فالجسم الملاصق بمتعر للفلك يجب أن يكون أسخن الأجسام ، والجسم الذى يكون فى المركز ، يجب أن يكون أبرد الأجسام .

وإذا عرفت هذا فنقول : السخونة موجبة للطاقة ، والبرودة موجبة للكثافة . ولما كان أسخن الأجسام هو الجسم الملتصق بمتعر الفلك ، يجب أن يكون أطف الأجسام هو ذلك . ولما كانت البرودة موجبة للكثافة ، يجب أن يكون الجسم الحاصل فى مركز العالم أكثف الأجسام . وعلى هذا الترتيب يجب أن يكون أسخن الأجسام وأطفها هو النار . والذى (يكون) تحت النار ، يجب أن يكون أقل سخونة و (أقل) لطافة من النار وهو الهواء . والذى تحت الهواء يجب أن يكون أقل سخونة ولطافة . ومتى كان كذلك كان أكثر برودة وكثافة . وذلك هو الماء . فإما الأرض فلكونها فى غاية البعد يجب أن تكون أبرد الأجسام وأكثفها وأصلبها . وهذا هو المختار عندى فى هذا الموضع ، والاستقصاء فى تفاريع هذا الباب مذكور فى « الطب الكبير » وفى كتاب « الهدى »

المسألة الرابعة

فى

أحكام النار

وهى أربعة :

الحكم الأول : الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك ، وهى النار الخالصة البسيطة واختلفوا فى انها هل هى نار محسرة ، أو هى من جنس الحرارة الفريزية ؟ وقول من يقول : الطبيعة النارية لما كانت خالية عن المعاق ، وجب أن تفيد أقصى الغايات فى السخونة : ليس بشيء . لأنه ثبت أن الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القسوية المخرقة ، فلعل طبيعة تلك النار موجبة لأحد النوعين ، وليس لها صلاحية إيجاب النوع الثانى .

الحكم الثانى : النار البسيطة الخالصة ، ليس لها لون . بدليل : أن النار فى أصل الشعلة أقوى مع أن ذلك الأصل يرى كالخلاء ، ولأن المتيور إذا كثر الايقاد فيه ، ضعف لون النار ، لأن اللون يحجب ما وراءه عن الإبصار . فلو كانت النار ملونة ، لوجب أن تحجب الإبصار عن ادراك الكواكب .

الحكم الثالث : تبال بعضهم : كرة النار ليست كرة تامة . لأن الحركة الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة رطبة ، والحركة الضعيفة البطيئة لا توجب السخونة المشددة .

والحكم الرابع : أن تحت تلك الطبقة العالية من النار ، طبقة أخرى من النار . وهى نار مخلوطة بالأدخنة التى تتصاعد من الأرض اليها . ولولا وصول هذه المواد الأرضية اليها ، ما حصلت الشهب .

ونرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما قوله : « إذا تراكبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار » فالمراد منه : ظاهر ، وأما قوله « وخصوصا الصرف الذى هو جزم

من الشعلة ، والجزء الآخر هو الدخان « فالمراد منه : ان النار المحبوسة عندنا ليست نارا خالصة ، بل جزء من الشعلة هو النار . وأما الدخان فإنه أجزاء أرضية مختلطة بالنار . وأما قوله « وحر رطب وهو الهواء ، فإنه لولا أنه حار لما كان متخللا ينسل عن الماء » فالمراد منه : ذكر الدليل على أن الهواء حار ، وتقديره : أنه لا شك أن الهواء رطب بمعنى كونه قابلا للاشكال الغريبة وقاركا لها بسهولة ، فهو ان كان باردا كان مساويا للماء في الرطوبة والبرودة ، فوجب أن يكون مساويا له في تمام الماهية ، ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الماء ، ولما تصاعد عنه . وحين رأينا الهواء بالطبع منسلا عن الماء ، علمنا أنه لا يماثل في تمام الماهية ، وإنما تحصل هذه المخالفة لو كان الهواء حارا بالطبع . وأما قوله « والبرد الذي في أسفله ، فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائي الغالب عليه عند قرب الأرض »

فالمراد منه : جواب السؤال الذي ذكرناه ، وهو أن يقال : لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب في احباسنا الهواء البارد ؟ وأجاب عنه : بأن هذا البرد إنما كان بسبب أنه يختلط بالهواء ، الأبخرة التي تصعد من الأرض الى الهواء ، وتختلط به . أما قوله « واقواء حيث ينتهي شعاع الشمس المنعكس عن الأرض . أعني : المسخن للأرض أولا ثم ما يحاويه عن قرب ثانيا » فالمراد منه : أن غاية برد الهواء إنما يكون في الهواء البعيد عن الأرض ، بعدا يصل اليه تأثير الأرض التي تتسخن بسبب استقرار الاشعة عليها . فإذا سخنت الأرض أوجبت سخونة الهواء الملتصق بها ، إلا أن تأثير هذا التسخين إنما يصل الى الهواء الذي يكون بقرب الأرض . فاما الهواء الذي يكون في غاية البعد من الأرض ، فإنه لا يصل اليه تأثير الأرض ، فلا جرم يبقى في غاية البرد بسبب تصاعد الأبخرة اليه . وأما قوله « ثم هواء حارا صرفا » فاعلم : أن حاصل هذا الكلام يرجع الى أن الهواء ثلاث طبقات :

أحدها : الهواء الملتصق بالأرض .

ثانيا : الهواء الذي يبعد عن الأرض . لكن تتصاعد اليه الأبخرة

الكثيرة . وهذه الطبقة فى غاية البرد ، وهى المسماة بكرة الزمهرير .
وثالثها : الطبقة التى هى أعلى طبقات الهواء ، وهى حارة بسبب
الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة .

وأما قوله : « وأما رطوبته فانه أقبل الأجسام وأتركها للأشكال »
وأطوعها فى الاتصال والانفصال « فالمراد : أن الهواء رطب ، بمعنى كونه
سهل القبول للأشكال الغريبة ، يسهل الترك لها . وأما قوله : « وبارد
رطب . وهو الماء » فظاهر (٥) لا شك فيه . وأما قوله : « فبارد يابس
(وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض . وأما بردها . فيدلك عليه :
كثافتها وثقلها » فالمراد : أن الأرض يابسة باردة . أما كونها يابسة
فظاهر . وأما كونها باردة ، فقد احتج عليه بما فيها من الكثافة ، وبما
فيها من الثقل .

ولقائل أن يقول : لما سلمتم أن الكثافة تدل على البرد ، فالنار يجب
أن لا تكون كثيفة أصلا ، بل تكون فى غاية اللطافة . ولو كانت الرطوبة
عبارة عن سهولة قبول الأشكال الغريبة وسهولة تركها ، وجب أن تكون
النار أرقب الأجسام . وأنت لا تقول بذلك .

قال الشيخ : « ومكان الحار فوق مكان (البارد . ومكان البرد
دون مكان (٦) الأقل بردا ، والاييس فى التأثير (٧) أشد افراطا . اعنى :
أن البارد اليابس (٨) أثقل ، والحار اليابس أخف »

التفسير : النار والهواء حاران ، والأرض والماء باردان . ومكان
النار والهواء فوق مكان الأرض والماء . وذلك يدل على أن مكان الحار
موق مكان البارد . وأيضا : فقد ذكرنا أن مقتضى للحرارة هو الحركة
الفلكية . وكل ما كان اقرب الى الفلك ، كان أولى بالحرارة ، وكل ما كان
أبعد منه كان أولى بالبرودة . وذلك يقتضى أن يكون مكان الحار فوق

(٥) لا شك فيه فظاهر : ص
(٦) سقط : ع
(٧) البابيين : ع — التأثير : ص
(٨) واليابس : ع

مكان البارد . وأما قوله : « ونكان الأبرد دون مكان الأثل بردا » فاعلم :
 أن هذا هو الحق الذى لا محيد عنه ، لأنه لما كان الموجب للفوقانية هو
 الحرارة ، والموجب للتحقائية هو البرودة ، وجب أن تكون الأجسام
 العنصرية : ما كان تحت الكل . وذلك يقتضى أن تكون الأرض أبرد
 من الماء . وهذا هو الحق عندنا . إلا أن المشهور من كلام « الشيخ » ،
 أن الماء أبرد من الأرض . ولعله رجع عن ذلك المشهور فى هذا الكتاب .
 فلن قوله « مكان الأبرد دون مكان الأثل بردا » كالصريح فى أن الأبرد
 يجب أن يكون دون الكل ، وأن يكون الأثل بردا فوقه . وأما قوله : « الأيسر
 فى التأثير أشد افراطا » فالمراد منه : ظاهر . وذلك لأن أحد اليباسين
 — وهو النار — فوق كل العناصر ، واليباس الثانى — وهو الأرض —
 تحت كل العناصر . وذلك هو المطلوب .

الفصل الحادى عشر

فى

آثار العلوية

وهو مرتب على ثلاثة أقسام :

القسم الأول . وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

بيان أن الأجرام الكوكبية مؤثرة فى هذا العالم

قال الشيخ : « وهذه الاسطقات منفعة بحسب تفعيل
المؤثرات السماوية . والمؤثر الظاهر فيها هو الشمس والقمر ، وخصوصا
فيما هو رطب ، فتزيده رطوبة وتخلخل بزيادته . ولذلك (١) المد مع
التبدر والأدمغة ، وينضج الفواكه والنثار . وأما الكواكب الأخر فافعالها
حقة لكنها خفية لا يطلع عليها فى بادىء النظر »

التفسير : نشاهد أحوال العالم السفلى تختلف بحسب اختلاف
الشمس والقمر ، وسائر الكواكب ، فوجب أن تكون أحوال العالم معللة
بأحوال هذه النيرات . وأما المقام الأول فنقول : أن أحوال هذا العالم
تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس . والكلام فيه قد استقصيناه فى
المقالة الأولى من « السر المكتوم (٢) » وأظهر تلك أنوجوه : أن بسبب

(١) ولذلك ما يزيد المد مع البدر والأدمغة : ع

(٢) هو كتاب فى علم السحر . اعترف المؤلف بأنه ألفه . وقد حاول
بعض الباحثين تبرئته منه .

قربها وبعدها من سمت الرأس ، تحصل الفصول الأربعة ، وبسبب اختلاف الفصول الأربعة ، تختلف أحوال هذا العالم .

أما أن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال القمر ، فقد ذكر « الشيخ » هنا أمورا ثلاثة :

أولها : اختلاف أحوال المد والجزر في البحار ، بسبب اختلاف أحوال القمر ، وزيادة نوره ،

وثانيها : زيادة الأدمغة عند ازدياد نوره ، وانتقاصها عند انتقاص نور القمر .

وثالثها : اختلاف أحوال الثمار بسبب اختلاف أحواله . وأما أن أحوال هذا العالم تختلف بسبب اختلاف أحوال سائر الكواكب ، فاثبات هذا المطلوب يستدعى مزيد تدقيق . والانتقضاء فيه مذكور في « السر المكتوم »

الا أن ههنا نذكر نكتا لطيفة :

أولها : أن الشمس حيث ما تكون في البروج الصيفية ، لو قارنها كوكب حار المزاج ، قوى الحر في الهواء جدا ، ولو قارنها كوكب بارد المزاج ، ضعف الحر في الهواء جدا . ولهذا السبب قد يكون صيف في غاية الحر ، وصيف آخر ناقص الحر . وذلك يدل على هذا المطلوب . وثانيها : أن هذا الكواكب نيرة ، ولا شك أن الاضاءة والانارة يوجبان السخونة . ولولا تأثير أضوائها في الليالي ، والا لكانت الظلمة خالصة .

وثالثها : اعتبار الأحوال النجومية تدل على ذلك . ثبت : أن أحوال هذا العالم تختلف باختلاف أحوال النيرات الفلكية . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون بها ولأجلها . أما لأن الدوران يفيد الظن ، أو للكلام الفيلسفي المشهور . وهو أن الفيض العام لا يتخصص الا لأجل تخصيص القوابل . وتخصيص القوابل لا يكون الا بسبب الحركة الدائمة الدورية . وتام تقرير هذا الوجه مشهور في « الحكمة » (٣) ومذكور بالاستقصاء في « السر المكتوم »

المسألة الثانية

في

بيان حقيقة البخار والدخان

قال الشيخ : « الشمس اذا اشرقت على صفحة الأرض حلت
وصفت ، فالتخلل الرطب بخار ، والتخلل اليابس دخان »

التفسير : ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، ترتفع
عنها اجزاء رطبة واجزاء يابسة . اما الرطبة فهي البخار . واما اليابسة
فهي الدخان . واختلف الناس في حقيقة البخار والدخان .

فذكر « أبو الخير الحسن بن سوار » في أول الكتاب الذي صنفه
في المهالة وقوس قزح : أن كل واحد من هذه « الاسطوانات » يستحيل
الى الآخر ، وأن ذلك المستحيل يكون في حالة استخالفته شيئا تاليا غير
ما منه استحالة ، وسوى ما اليه يستحيل . وهو الذي سموه بخارا .
وهذا الكلام تصريح بأن البخار شيء غير الماء وغير الهواء . وذلك
باطل قطعا . فان (١) البخار اجزاء مائية صغيرة مختلطة باجزاء هوائية
صغيرة ، بحيث لا يتميز في الحس شيء من احد العنصرين عن شيء من
الثاني . ولأجل صغر الأجزاء لا يتوى الحس على التمييز ، فبرى كانه شيء
آخر مخالفا للماء والهواء ، مع أنه في نفسه ليس الا الماء والهواء .

المسألة الثالثة

في

بيان كيفية المطر والثلج والبرد

قال الشيخ : « فاذا تصاعدا صعد اليابس ودنا (٥)
الرطب ، فيبرد (٦) في الحيز البارد من الجو فيقطر نظرا بعدما انعد

(٥) وبقي : ع — ودنا : ص

(١) بل : ص

(٦) فيبرد : ع

لها أو ثلجا ، ان جمد السحاب . وهو سحاب أو انضغط البرد الى باطن السحاب ، منحصرًا عن حر مستولى على ظاهره ، كما فى الربيع والخريف ، جمد المطر بردا »

التفسير : البخار الصاعد ان كان قليلا وحصل فى الهواء من الجو ما يحلله ، لم يحدث منه السحاب . اما ان كان كبيرا ، أو ان قل لكنه لم يوجد المحلل ، فاما ان يبلغ فى صعوده الى الطبقة الباردة من الهواء ، أو لا يبلغ . فان بلغ فاما ان يكون البرد هناك قويا أو لا يكون . فان لم يقو البرد تكاثفت ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد ، واجتمع ونقاطر . فالبخار المجتمع هو السحاب ، والمتقاطر هو المطر . واما ان كان البرد شديدا ، فاما ان يقبل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها أو بعد اجتماعها . فان كان الاول انعقدت تلك الاجزاء الصغار ، وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا . وان كان الثانى — وهو ان يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كبارا — كان النازل بردا . واعلم : ان السبب فى اختصاص نزول البرد بالربيع والخريف : هو ان حرارة الهواء تستولى على ظاهر السحاب ، فتختفى البرودة فى باطنه . وحينئذ يقوى البرد والجود .

القسم الثانى من هذا الفصل

فى

الكلام فى الآثار التى تظهر فى الجو العالى

مثل الهالة وقوس قزح واشباهها

قال الشيخ : « وربما قام الهواء الرطب المائى ، كالمرآة . للنبيرات على حسب المسامات ، فلاحت خيالات تسمى قوس قزح ، وشمسيات ونيازك »

التفسير اعلم : ان الكلام فى هذا الباب لا يتلخص الا بتقديم مسائل :

المسألة الأولى

هى

أن الهالة والقوس خيالات

المذهب الصحيح : انهما من باب الخيالات . ولا وجود لهما فى نفس الأمر . واعلم : أن الخيال هو أن ترى صورة شيء مع صورة المرأة . ويظن أن تلك الصورة حاصلة فى المرأة ، مع أنه لا يكون الأمر كذلك . واعلم : أن اثبات الهالة والقوس من باب الخيالات ، مبني على مقدمات :

المقنة الأولى

هى

بيان (أن) الصور المرئية فى المرأة

ليس انطباعها فى تلك المرأة

ويدل عليه وجوه :

الأول : لو كان لها انطباع فى المرأة ، لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا من المرأة ، فوجب أن يرى جميع الناظرين تلك الصورة فى ذلك الجزء المعين من المرأة ، لكنه ليس كذلك ، فانك ترى صورة الشخص والشجرة فى المرأة ينتقل مكانها من الماء مع انتقالك .

الثانى : انا نرى نصف العالم فى المرأة ، وانطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال .

الثالث : هذه الصورة لو انطبعت فى المرأة ، لكانت إما أن تنطبع فى سطح المرأة أو فى عمقها . والأول باطل . لأننا لا نرى هذه الصورة مرتسبة فى سطح المرأة ، بل نراها فى داخلها وفى عمقها ، حتى أنك إذا قربت من المرأة ترى أن تلك الصورة قريبة منك ، وإذا بعدت منها رأيت تلك الصورة قد بعدت منك . وكل ذلك يدل على أن هذه الصورة غير مرتسبة فى سطح المرأة . والثانى أيضا باطل . لأن عمق المرأة كثيف كدر مظلم ، فكيف ترتسم فيه هذه الصورة ؟

الرابع : ان سطح المرآة له لون . فلو ارسم فيه شبح المرئى ،
 لحصل لونه فيه ، فوجب ان يرى ذلك الشبح على لون ممزوج من هذين
 اللونين . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك . فاننا نرى المرء فى المرآة على
 لونه الذى هو عليه .
 فثبت بهذه الوجوه الأربعة : ان الصورة المرئية فى المرآة ، غير
 مرثسة فيها .

المقدمة الثانية

فى

ابطال قول من يقول : ان الانسان انما يرى وجهه فى المرآة ،
 لأن شعاع عين الانسان اذا وصل الى المرآة ، صارت
 المرآة قريبة ، الا ان سطح المرآة لما كان أملس انعكس
 الشعاع منه الى الوجه . وحينئذ يصير الوجه مرئيا بهذا السبب
 والذى يدل على فساد هذا القول وجوه :
الأول : انه لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يحصل هذا الانعكاس
 عن جميع الأجسام . وذلك لان الجسم اما ان يكون سطحه أملس أو
 خشنا . فان كان أملس وجب أن ينعكس الشعاع عنه ، كما فى المرآة ،
 وإن كان خشنا ، فبسبب الخشونة ليس الا سطوحا صغيرة اتصلت
 بعضها ببعض على الزوايا . ولا بد فى كل زاوية من سطح ليست فيه
 زاوية ، فيكون أملس ، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية ، وانتهت قسمة
 السطوح الى اجزاء لا تتجزأ . وكلاهما محال . فثبت : أن كل سطح
 خشن فهو مؤلف من سطوح أملس ، فيجب أن يحصل عن كل سطح منها
 عكس .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : الشرط فى كون السطح بحيث ينعكس
 عنه الشعاع أن يكون سطحا كبيرا ؟

وايضاً : فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات
 شتى . فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل عنها الابصار .

لأننا نجيب عن الأول : بأن الخطوط الشعاعية التى تخرج من العين

تكون في غاية الدقة ، ويكون طرف كل خط منها في غاية الصغر . وإذا وقعت أطراف هذه الخطوط الشعاعية على الزجاج المدقوق ، لا دقا ناعما ، بل دقا الى أجزاء كثيرة ، فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية أصغر كثيرا من كل واحد من سطوح هذه الأجزاء الزجاجية المدقوقة ، لا دقا ناعما ، فكان يجب أن تنعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح . وحيث يكون الأمر كذلك ، علمنا فساد قوله .

وعن الثاني : أنا إذا نظرنا الى الماء ، فربما رأينا نصف العالم فيه ، وإذا دخلنا بيتا ضيقا ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا البيت الصغير . فالتفرق الحاصل في شعاع العين ههنا ، أقل من التفرق الحاصل في شعاع العين ، عندها نظرنا الى الماء ورأينا نصف العالم . وإذا كان ذلك التفرق الكثير في شعاع العين لم يصر في الإبصار ، فالتفرق الحاصل في شعاع العين عند كون الإنسان في البيت الصغير ، أولى أن لا يمنع من الإبصار .

فتبت : سقوط المعذرين المذكورين .

الالزام الثاني : أن الشعاع إذا خرج من العين واتصل بالمرآة وانعكس عنها الى الوجه ، فاما أن تكون مفارقة الشعاع المنعكس لا توجب انسلخ صورة المحسوس عن الشعاع ، أو توجب . فان كانت لا توجب ، فكيف لا يرى ما أعرضنا عنه وفارقه الشعاع عنه . وإذا كانت المفارقة توجب انسلخ تلك الصورة ، فكيف ترى المرآة والصورة معا في الوقت الواحد ؟

فإن قالوا : الشعاع القائم على المرآة يقتضي رؤية المرآة ، والشعاع الآخر الذي انعكس من المرآة الى الوجه يقتضي رؤية الوجه .

نقول : فعلى هذا التتدبير قد اختص بكل واحد من المبصرين شعاع على حدة ، فوجب أن لا يريا معا ، كما أن الشعاع الواقع على « زيد » غير الشعاع الواقع على « عمرو » ومن فتح واحدة من عيني لا يوجب أن يتخيل المرئي من « زيد » مخالطا للمرئي من « عمرو »

الالزام الثالث : أنا قد نرى في المرآة شبح شيء ، فنراه أيضا بنفسه . وهذا إنما يحصل علي قولهم ، لأجل أنه اتصل به خطان من

الشعاع . أحدهما : صار اليه الاستقامة . والثاني : بالانعكاس من المرأة . الا انا نقول : فهذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالبصر الواحد . والشعاعان كل ما كان اجتماعهما وتركبهما على البصر الواحد اشد ، كان الإدراك به اكمل وأبعد عن الغلط ، وكان يجب أن يحصل الإدراك على الوجه الواحد فقط . وما لم يكن كذلك ، علمنا فساد قولهم .

المقدمة الثالثة

فى

اتكار القول بالشعاع

اعلم : أن الحكيم « أرسطاطاليس » وأصحابه ينكرون القول بالشعاع ، وأقاموا الدلائل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة فى المرأة ، وحينئذ . احتاجوا الى أن يذكروا وجهها ثالثا مغايرا لهذين الوجهين ، فقالوا : الجسم اذا كان ملونا وكان مضيئا ، ثم قابل البصر السليم وحصل بينهما هواء شفاف ، فانه يحدث ذلك الشبح فى العين ، من غير أن يكون ذلك الشيء منفصل من الرئى ، ويسرى فى الهواء المشفاف ، ويصل الى البصر ، بل يحدث ذلك الشبح فى العين ابتداء عند حصول هذه الشرائط . قالوا : وهذه الأفعال الطبيعية التى لا يحتاج فيها الى مماسمة بين الفاعل والمنفعل ، بل يكفى فيها مجرد المحاذاة . واذا عرفت هذا فنقول : اذا اتفق أن كان الجسم ذا شبح صغىلا ، تادى الى العين صورة جسم آخر ، نسبته من الصقيل ، نسبة الصقيل من العين . لا بأن يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم ، بل يكون بآدى صورته سببا لتادى صورة ما تكون منه فى العين على النسبة المخصوصة المذكورة ، وليس فى هذا المذهب الا أن يقال : كيف يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته فى المقابل ؟ وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة ، ولم يتم على امتناعه حجة ولا برهان .

واذا عرفت هذا فنقول : الأحكام التى نحن فى اعتبارها لا تختلف ، سواء قلنا : أن رؤية الشيء فى المرأة بسبب خروج الشعاع من العين الى

المرآة ، أو قلنا على هذا الوجه الذى ذكرناه ولخصناه ، وإذا كان كذلك فلا بأس بأن يذكر انعكاس الخطوط الشماعية ليكون التفهيم أتم واكمل .

وإذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهالة والقوس كل واحد منهما جيلا . وقال قوم : انه أمر حقيقى . ثم قال « ثاوفراطوس » ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى فى الماء فيحدث هناك موج مستدير ، مركزه الوسط المسقط ، وذلك الوسط قد يكون كالمظلم لأنه يتخلل الغيم بسبب قوة شعاع القمر ، فيبقى الهواء شفافا ، فلا يرى بل يتخيل الشئ كالمظلم .

واعلم : أن هذا القول باطل . ويدل عليه وجهان :
الأول : انه لو كان الأمر كما قالوه ، لكانت الهالة لها موضع معين من السحاب ، لكن ليس الأمر كذلك ، فإنه يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب .

الثانى : أن جرم القمر أعظم من جرم السحاب بكثير ، فمن المحال أن يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب . فثبت بما ذكرنا : أن الهالة والقوس لا حقيقة لهما ، بل هما من باب الخيالات .

المسألة الثانية

فى

تحقيق الكلام فى الهالة

المشهور : أن الهالة إنما تتخيل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر . قالوا : ويجب أن يكون ذلك الغمام موصوفا بشرائط : أحدها : أن يكون صقيلا . وانما اعتبرنا هذا الشرط ، لأجل أن ينعكس البصر عنه .

وثانيها : أن يكون أجزاء صغيرة غير متصلة . وانما اعتبرنا ذلك ، لأن المرآة اذا كانت فى غاية الصفر ، فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل وإذا كبرت تلك الأجزاء أدت لون الفير ، ولم تؤد شكله .

وثالثها : استقرار تلك الأجزاء على لون البياض . والسبب فيه :
أنها لو كانت مختلفة الألوان لكان المحسوس لونا ممزجا من لون المرئى
ومن لون المرأة ، وعلى هذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون
الخالص الحاصل للمرئى .

ورابعها : أن لا تكون تلك الأجزاء مختلفة فى الوضع . والسبب
فى اعتبار هذا الشرط : أن تكون الخطوط التى بين المصر والغمام كلها
متساوية . (والتي تنعكس من هذه الخطوط أن النير ، كلها متساوية) (٧)
لأنه اذا كان الغمام بهذا الوصف ، وكان النير فوقه ، وكان البصر تحته ،
حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوى الأضلاع والزوايا .
رأس أحدهما البصر ، ورأس الآخر النير ، وقاعدتهما الغمام . وتكون
هذه القاعدة مستديرة . وبيانه : أنا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة
البصر الى النير على الاستقامة ، ثم فرضنا أنه قد خرج من نقطة البصر
خطوط الى الغمام ، ثم ان كل واحد منها انعكس الى النير ، فانه يحدث
عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية ، قواعدها كلها واحدة . وهى الخط
المستقيم الذى تصورناه خارجا من البصر الى النير ، وأضلاعها هى الخطوط
التي من البصر الى الغمام ، والتي من الغمام الى النير . وهذه الخطوط
متساوية — وأعني الخطوط التى من البصر الى الغمام مساو بعضها
بالبعض ، والتي من الغمام الى النير مساو بعضها لبعض — واذا كان
كذلك ، كان الخط المار برعوس المثلثات التى عند الغمام يكون دائرة
اضطرابا ، وعلى هذه الجهة تكون الهالة دائرة .

هذا هو تقرير القول المشهور فى الهالة :

وعندى فيه احتمال آخر : وهو انه اذا كان تحت القمر غيم رقيق
لطيف ، فاذا نظر الانسان الى جرم القمر وأحس بضوئه اللامع القوى ،
عرض للبصر أن لا يحس بذلك الغيم الذى هو متوسط بين القمر والبصر ،
لأن من شأن الحس أنه اذا انفصل عن المحسوس القوى ، ألا يحس

(٧) يبدو أن النص الأصلي كان هكذا : والذى يعكس من هذه
الخطوط متساوى . لأن خطوط النير كلها متساوية .

على ذلك الوقت المحسوس الضعيف ، فإذا حصل الاحساس بقرص القمر وبضوئه اللامع ، امتنع أن يحس بذلك الغيم المتوسط ، وإذا لم يحس بذلك الغيم رأى ذلك الموضع كالروزنة النافذة الى جرم القمر ، وزآها كالسواد المظلم . وأما الغيم الذى لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر ، فالبصر يحس به كالدائبة المحيطة بجرم القمر ، لأن البصر لا يحس وراء ذلك الغيم المحسوس محسوسا آخر أقوى ضوءا منه . فلا جرم يحس بذلك الغيم . ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف الرقيق ، فإنه يحس بالبياض . ولهذا السبب يحس بذلك الغيم ، كأنه دائرة بيضاء تحيط بنجوم القمر . وهذا الوجه ظاهر الاحتمال فى أمر الهالة .

المسألة الثالثة

فى

القوس

إذا وجد فى خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية ، وجصل وراءها جسم كثيف ، إما جبل أو سحب مظلم ، ثم كانت الشمس من الجانب الآخر من الأفق أو قريبا منه ، فإذا أدنى الانسان عن الشمس ونظر الى ذلك الهواء الوشى . فكل واحد من أجزاء ذلك الهواء الوشى صقيل ، ويكون كل واحد منها فى وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ، وكل واحد من تلك الأجزاء فى غاية الصغر ، فلا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء ، ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس .

والسبب فى استدارة هذا القوس : أن الأجزاء التى ينعكس عنها شعاع البصر ، وقعت بحيث أنا لو جعلنا الشمس مركز دائرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الأرض ، ثم يمر على تلك الأجزاء ، فإن كانت الشمس على الأفق ، كان الخط المار بالناظر ، والنير ، على بسيط الأفق . — وهو المحور — وحينئذ يكون بسيط الأفق يقسم المنطقة بنصفين ، وترى القوس نصف دائرة ، وكلما كان الارتفاع أكثر ، كانت القوس اصغر .

المسألة الرابعة

فى

الشمسات

يجب البحث عن أسبابها القابلة والفاعلة .

أما الأسباب القابلة : فثلاثة

أحدها : أن يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل ، فيقبل فى ذاته ضوء الشمس ، كما أن جرم القمر فى ذاته يقبل ضوء الشمس .

وثانيها : أن لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس فى ذاته ، ولكنه يؤدي خيال الشمس ، لأن المرآة الكبيرة كما تؤدي اللون ، فقد تؤدي الشكل أيضا .

وثالثها : أن البخار اللزج (اذا صعد (٨) الصاعد وتشكل بشكل الاستدارة فى الهواء ، على ما هو طبيعة الأجسام الرطبة ، وبلغ فى صعوده الى كرة النار ، اشتعلت النار فيه . وهو مستدير الشكل . فلا جرم كان شكله كشكل الشمس .

واعلم : أنه ربما كانت تلك المادة كثيفة فبقيت أياها وليالى بل شهورا . وربما وصل الى الموضع الذى يتحرك بتبعية الفلك . فهو أيضا يتحرك باستدارة ويحصل له طلوع وغروب . ولهذا الجسم لابد وأن يكون العنصران الخفيفان غالبين فيه على الثقيلين ، والألم يبق فى الهواء مدة مديدة . ولابد وأن يكون الامتزاج الذى بين أجزائها محكما جدا ، والألم يبق مدة مديدة .

وأما الأسباب الفاعلة : فهى اتصالات فلكية أو قوى روحانية ،

(٨) الصاعد : ص

اذ أنه — سبحانه — يخلقها ابتداء (٩) . وهو الأصح . لا ثبت أنه
— سبحانه وتعالى — فاعل مختار .

المسألة الخامسة

فى

النيازك

انها خيالات شبيهة بقوس قزح فى لونها ، الا انها تكون فى جنبه
الشمس ، يمة ويسرة فقط . وسبب اسقطامتها فى الحس أمران :

الأول : انها ربما كانت قطعاً صفاراً من دوائر كبار ، فلا جسم
رؤيت مستقيمة .

الثانى : ان مقام الناظر بحيث يرى المحدث مستقيماً .

واعلم : ان هذه النيازك قل ما توجد عند كون الشمس فى نصف
النهار ، بل توجد عند الغروب والطلوع ، لأن الشمس فى ذلك الوقت تحل
السحاب الدقيق فى الأكثر .

فهذا تمام القول فى هذه المباحث .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

اما قوله « وربما قام الهواء الرطب المائى كالمرآة للثيران على
المسامات » فاعلم : أننا بينا ان هذه الأجزاء البخارية الرطبة ، كيف
ينبغى أن تكون حتى تكون كالمرآة لهذه الثيرات ؟

(٩) سبق للمؤلف أن قال : ان الله تعالى كما يخلق بلا واسطة ،
يخلق أيضاً بواسطة السببية . وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة :
قوله تعالى : « انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له : كن . فيكون »
(يس ٨٢) وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة شئ آخر : قوله
تعالى عن الملائكة : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون »
(التحريم ٦) وهو قد قال فى هذا الفصل بعد ذلك : « وأما السبب
الفاعل فهو الله — سبحانه وتعالى — ابتداء ، أو بعض القوى الروحانية
والاتصالات الفلكية » .

وقوله « على حسب المسامات » فالمراد منه : المسامطة المعبرة
فى تخيل الهالة ، بخلاف المسامطة المعبرة فى تخيل القوس . فان المسامطة
المعبرة فى تخيل الهالة مشروطة بكون الغمام متوسطا بين البصر وبين
البصر . واما المسامطة المعبرة فى تخيل القوس ، فهى مشروطة بكون
البصر متوسطا بين المرآة وبين المرئى .

يظهر أن هذه المسامطة بخلاف تلك المسامطة .

أما قوله « فلاحات خيالات تسمى قوس قزح وشمات ونيازك » فقد
ذكرنا أن هذه الأشياء أليست موجودات حقيقية ، بل هى خيالات .
وفسرنا المراد من كونها خيالات .

قال الشيخ : « وإذا انتهى التصعد الى حيز النار ، اشتعلت
فيه نار ثاقبة (١٠) الاشتغال ، فان تطفئ بسرعة واستحال نارا ،
شف فرؤى كالمطفىء ، وانما هو يستحيل نارا ، والنار الصرفة لا لون
لها .

تأمل أصول الشعل حيث كانت النار قوية ، ترى مثل الخلاء ينفذ
فيه البصر ، فان لم يتحلل بسرعة وبقي ، كان من ذلك الكواكب : فوات
الأنذاب والذوائب والشهب فان استجمر ولم يشتعل رؤيت علامت
حبر ، هائلة فى الجو ، فان كان مستفحمة رؤيت كالمهوات والكواكب
الفائرة المظلمة ، واقفة حذاء جزء من السماء »

التفسير : المادة الدخانية اللزجة الدهنية ، اذا ارتفعت ووصلت
الى كرة النار ، اشتعلت . فان كانت المادة لمطيفة اشتعلت سريعة ،
وانقلبت نارا صرفة ، وحينئذ يصير كالمطفىء . وذلك لأن النار الصرفة
لا لون لها .

واحتج « الشيخ » على ذلك بأننا نرى أصول الشعل كأنها خلاء
صرف ، مع العلم الضرورى بأن معدن قوة النار ومنبعها ليس الا هناك ،

(١٠) سارية : هامش .

وأما ان كانت تلك المادة كثيفة ، فلما أن يبقى الاشتعال فيها أو لا يبقى ،
 عن بقى الاشتعال فيها ، رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة ، فحدثت به
 الكواكب ذوات الأغراب والذوائب والشهب . وأما ان كان لا يبقى
 الاشتعال فيها بل بقيت تلك المادة كالجمرة ، رؤيت علامات غائبة في
 الجو ، وربما كانت المادة غليظة جدا ، فإذا انطفأ الاشتعال بقيت تلك
 المادة كالجمرة المنطفئة ، فوُجِدَت كالهوائ والكواكب واقعة حذاء جزء من
 السماء ،

قال الشيخ : « وإذا برد الدخان في الجو ، قبل الانتهاء
 الى حيز الاشتعال ، هبط ويحا »

التفسير : السبب الأكثرى في تولد الرياح : ان الأبخرة
 إذا تصاعدت فتمتد وصولها الى الطبقة الباردة ، أما ان يكسر حرها برد
 ذلك الهواء ، وحينئذ تثقل تلك الأبخرة وتنزل ، فيحصل من نزولها موج
 في الهواء ، فيحدث الريح . وأما ان تبقى على حرارتها وحينئذ لابد وأن
 يتصاعد الى ان يضل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك ، وحينئذ
 لا يقوى على الصعود لأن الحركة الدورية القوية التي للنار ، تمنع
 هذه الأبخرة عن الصعود ، وحينئذ ترجع هابطة ويحدث الريح .
 وهذا الذي ذكرناه هو السبب المادي . وأما السبب الفاعل :
 فهو الله — سبحانه وتعالى — ابتداء ، أو بعض القوى الروحانية
 والاتصالات الفلكية .

القسم الثالث

من هذا الفصل

(في)

الكلام في الأمور التي تحدث على وجه الأرض

قال الشيخ : « وهذه الأبخرة والأبخرة اذا احتبست في
 الأرض ولم تتحلل ، حدث منها أمور . أما الأبخرة فتتفجر عيونا ، وأما

الادخنة فهي اذا لم تنسل في المسم والمنافذ ، زازلت الأرض ، فربما خسفت ، وربما خلصت نارا مشتعلة لشدة الحركة جارية مجرى الريح المحتبسة في السحاب ، فانها يحدث لشدة حركتها صوت الرعد ، وتفصل مشتعلة برقاً او صاعقة ، ان كانت غليظة كبيرة »

التفسير : الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض ، اما ان تكون كثيرة قوية ، او لا تكون كذلك ، اما الاول . فنقول : ان تولد تحت الأرض بخار ، كان ذلك البخار موصوفاً بصفات ثلاث — وحينئذ (تكون قد) حدثت العيون السيالة —

احدها : كون تلك الابخرة كثيرة .

وثانيها : كونها قوية على تججير الارض .

وثالثها : كونها بحيث يستشع كل جزء منها جزءاً آخر . ومن المعلوم : انه متى تولدت الابخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلاث ، تنفجر العيون السيالة ، فان غات القيد الثالث ، حدثت العيون . وان غات القيد الثاني ، فهو مياه القنى ، لأنها متولدة من ابخرة لا تقوى على شق الأرض . فاذا ازيل التراب عن وجهها ، صادفت تلك الابخرة منفذاً ، فاندفعت اليه بأدنى حركة ، فان اضيف اليه ما يمدده ويسيله ، فهو ماء القنى ، والا فهو ماء البئر . واما ان تولد تحت الأرض سخان قوى كثير المادة ، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام ، فانه اذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يتمكن منه لكثافة وجه الأرض ، فحينئذ يتحرك في ذاته ويحرك الأرض . وذلك هو الزلزلة . وربما كانت في القوة الى ان تشق الأرض ، وربما انفصلت تلك الادخنة نارا محرقة ، وأحدثت (١١) الأصوات الهائلة . ونظير حدوث هذه الأحوال عن تولد تلك الادخنة تحت الأرض : حدوث الرعد والبرق عن الابخرة المتصاعدة .

قال الشيخ : « واذا لم يبلغ قدر الابخرة والادخنة المحتبسة في الأرض ان يفجر عيوناً ، او يزلزل بقعة ، فقد اختلطت على ضروب

(١١) وحدثت : ص

من الاختلاط ، مختلفة في الكم والكيف ، وحيث يتولد منها الأجسام الأرضية (فما كان منها يذوب ولا يشتعل (١٢) مثل الذهب والفضة ، غالب عليها المآية . وما كان منها يذوب ويشتع كالكبريت والزرنيخ ، فانها غالب عليها (١٣) المآية والهوائية . وما كان منها لا يذوب ، فانه غالب عليه الأرضية . وما كان يتطرق فيه ذهنية لا تجدد . وما كان يذوب ولا يتطرق ، فمآيته خالصة ولا ذهنية فيه . وهذا اول ما يتكون عن هذه الاسطوانات »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : الكلام في كيفية تولد الأجسام المعدنية . واعلم : ان هذه الأبخرة والأدخنة المتولدة تحت الأرض ، ان كانت قوية كثيرة المادة ، حدثت عنها الميون المتنجرة والزلازل — على ما سبق تقريره — وان كانت قليلة ضعيفة ، فحيثما تبقى محتبسة في باطن الأرض ، وتتولد عنها هذه الأجسام المعدنية . واعلم : ان التقسيم الصحيح لهذه الأجسام المعدنية ان نقول : هذه اما أن تكون ذاتية أو غير ذاتية . اما الذاتية فهي على ثلاثة اقسام :
أحدها : الذائب الذي ينطرق ولا يشتعل . وهو الأجسام السبعة .
وثانيها : الذائب الذي يشتعل ولا يتطرق . وهو مثل الكبريت والزرنيخ .

وثالثها : الذائب الذي لا يتطرق ولا يشتعل . وهو مثل الأملاح والزجاجات . فانها تذوب وتنحل بالרטوبات .

واما الأجسام المعدنية التي لا تكون ذاتية ، فهي قد تكون رطبة ، وقد تكون يابسة . اما الرطبة : فكالرواسي فانها لا تقبل الذوب ، مع انها في غاية الرطوبة واما اليابسة : فهي كاليواقيت وسائر الأحجار ، فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها وييسها . فخرج من هذا التقسيم : ان اقسام المعدنية خمسة :

أما القسم الأول — وهو الذائب المتطرق — فهذا هو الذي يخبر

(١٢) عليها مع : ع

(١٣) سقط : ع

رطبه ويابسه محكما شحيذا لا تقوى النار على تفريق أحدهما عن الآخر ، وفيه دهنية قوية لأجلها يقبل الانطراق .

وأما القسم الثانى — وهو الذائب المشتعل — ففيه أيضا رطوبة ويوبسة ودهنية . ولكن المزاج غير مستحكم . ولأجله قويت النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس . وذلك هو الاشتعال .

وأما القسم الثالث — وهو الذائب الذى ينحل بالرطوبة فذلك لاستيلاء المائية على مزاجه ، ولكون ذلك التركيب غير مستحكم المزاج .

وأما القسم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق — فالسبب فيه : استيلاء الأجزاء الرطبة على ذلك المزاج ، مع أن الامتزاج بين الأجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تقوى النار على تفريقها .

وأما القسم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق — وأشباهه فذلك لاستيلاء الأجزاء اليابسة على ذلك المزاج ، مع أن ذلك الامتزاج بين الأجزاء اليابسة والرطبة محكم ، فلا تقوى النار على تفريقها أيضا .

واعلم : أن هذه الأحكام ظنون وحسابات ، ولا يمكن تفريقها بالبراهين اليقينية ، بل لا سبيل الى طريق الحكم فيها الا على طريق الأولى والاخلاق بحسب الحدس والحساب .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب

أما قوله « فمنها ما يذوب ولا يشتعل مثل الذهب والفضة ، فان الغالب عليها المائية »

ولقائل أن يقول : لا ينبغي أن يقال : أن الذى يذوب ولا يشتعل ، يكون مثل الذهب والفضة . فان الذى يذوب ولا يشتعل قسمان : أحدهما : ما ينحل بالرطوبة . كالألاح والزاجات .

والثانى : ما ينطرق وهو مثل : الذهب والفضة أيضا . وهذا القسم لا ينبغي أن يقال : الغالب عليه المائية ، بل الغالب عليه الدهنية اللزجة . ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا للانطراق . وأما قوله :

« وما كان منها يذوب ويشتمل كالكبريت والزرنيخ ، فانه غالب عليه مع المائية الهوائية » فهذا اقرب الى الصواب ، ومع ذلك فيجب أن يقال : الغالب عليه الدهنية اللزجة ، الا أن التركيب الحاصل بين ما فيه من الأجزاء الأرضية والأجزاء الدهنية ، ليس تركيبا قويا ، ولأجل ضعف ذلك التركيب قويت النار على الاحراق والتفريق .

وأما قوله « وما كان لا يذوب ، فانه غالب عليه الأرضية » فهذا أيضا فيه نظر ، لأن الزيت لا يذوب ، مع أنه لا يمكن أن يقال : ان الغالب عليه الأرضية . وأما قوله : « وما كان ينطرق ففيه دهنية لا تحمد » ففيه نظر لأن التقسيم المتقدم كان مذكورا بحسب الذوبان وعدم الذوبان . وإذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءا من أجزاء التقسيم المتقدم . وأما قوله : « وما كان يذوب ولا ينطرق فهائيه خالصة لا دهنية » ففيه أيضا نظر ، لأن من الأشياء التي تذوب ولا تنطرق ، ما يذوب ويشتمل كالكبريت والزرنيخ ، مع أن فيها هوائية ودهنية .

الفصل الثاني عشر

في

النبتات

قال الشيخ : « وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقات ،
 فإذا تركبت الاسطقات تركيباً اقرب الى الاعتدال ، بحيث النبات ويشترك
 الحيوانات في قوى التغذية والتوليد وله نفس نباتية ، هي مبدأ استبقاء
 الشخص بالغذاء وتتميته به ، واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص »
 التفسير : اعلم : ان الاسطقات الأربعة اذا اختلطت وامتزجت
 كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب ثلاثة :

فأولها : مرتبة المعدنيات . واليه الإشارة بقول « الشيخ » في صفة
 المعدنيات : « وهذه أول ما يتكون عن هذه الاسطقات »

وثانيها : مرتبة النبات . وذلك لأن الاسطقات اذا تركبت تركيباً
 اقرب الى الاعتدال من التركيب الذي حصل في المعدنيات ، حدث النبات .
 وهذا بناء على أنه كل ما كان الاعتدال في المركبات أكثر ، كان استعداده
 لقبول التوى الشريفة الفاضلة أولى . وفيه بحث سيلاني في أول
 فصل (١) الحيوان . وأما قوله : « ويشترك النبات الحيوان في قوى
 التغذية والتوليد » فالأمر فيه ظاهر ، وذلك لأن النباتات والحيوانات
 متشاركتان في الاغذاء والنمو والتوليد .

وأما قوله : « ولها نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء
 وتتميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص » فاعلم : أن النبات
 والحيوان يشتركان في حصول هذه الأمور الثلاثة ، وهو الاغذاء ، والنمو ،
 وتوليد المثل .

(١) باب : ص

ثم من الناس من يقول : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث . ومنهم من يقول : بل النفس النباتية صورة موجودة في جسم النبات ، تنفرع عليه هذه القوى الثلاث . وقول « الشيخ » ولها نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع بتوليد مثل الشخص « يحتل الوجهين .

قال الشيخ : « ولتلك النفس قوة غاذية من شأنها ان تحيل جسما شبيها بجسم ما ، هي فيه بالقوة ، الى ان تكون شبيها بالفعل ، لشدة بدل ما يتحلل ، وقوة نامية وهي التي من شأنها ان تستعمل الغذاء في اقطار الفتى يزيدها طولا وعرضا وعنقا الى ان يبلغ به تمام النشوء ، على نسبة طبيعته وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم الذي هو فيه ، يصلح ان يكون عنه جسم آخر بالمعد ، مثله بالتنوع .

التفسير : وهذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

ان قوله : « ولتلك النفس قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة » صريح في ان النفس النباتية ليست عبارة عن مجموع هذه الثلاث ولقاتل ان يقول : لم لا يجوز ان يقال : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث فقط ؟ وما الدليل على ان ههنا شيئا آخر مغايرا لهذه القوى الثلاث يكون مبدأ لها ؟ فان الدعوة من غير الدليل ، لا تليق بأهل التحقيق .

المسألة الثانية

كلام « الشيخ » ههنا وفي جميع كتبه ، صريح في ان القوة الغاذية والنامية والمولدة قوى ثلاث متغايرة بالماهية . ولقاتل ان يقول : لم لا يجوز ان يقال : الكل قوة واحدة الا انها في اول الامر تورد الغذاء على البدن وحينئذ تكون تلك القوة غاذية ، ثم اذا صرفت (٢) تلك القوة

(٢) الأصل : عرفت ، ويبدو ان صحتها صرفت .

عن هذا الفعل ، فحيث أن تزايد في جوهر العضو في الجوانب الثلاثة ، فتكون تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية ، فإذا صرفت عن هذا الفعل ، فحيث يفضل جزءا من جوهر المغذى ، يمكن أن يتولد عنه مثله ، فتكون تلك القوة بعينها بحسب هذا الفعل مولدة ؟

فالحاصل أن يقال : هذه القوة واحدة في ذاتها ، إلا أن فعلها الأول هو التغذية ، وفعلها الثاني هو التنمية ، وفعلها الثالث هو التوليد ، فلا جرم حصل لها بحسب كل واحد من هذه الأفعال اسم خاص .

وليس لهم أن يقولوا : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وذلك لأن هذه القاعدة ممنوعة . وبتقدير صحتها فهي غير نافعة في هذا الموضع . وذلك لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بحسب الآلة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة . فأما بحسب الآلات المختلفة والمنسوزات المختلفة فلا نزاع في أنه يجوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد . وههنا الآلات مختلفة والمواد مختلفة ، فلا جرم لا يمتنع أن يصدر عن القوة الواحدة هذه الأفعال المختلفة .

المسألة الثالثة

في

كيفية التغذية والتنمية

أما القول في كيفية التغذية والتنمية فمشهور ، وأما القول في التوليد ففيه صعوبة . وذلك لأن القوة المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تأثير لها ، إلا بالإيجاب الذاتي . وهذه المادة منها يتولد بدن الحيوان ، أما أن تكون مادة متشابهة الأجزاء في الطبيعة والخاصة . وأما ألا تكون كذلك . فإن كان الأول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات إذا كانت حالة في مادة متشابهة الأجزاء في الحقيقة ، وجب أن يكون الأثر أثرا متشابها وهو الكرة ، فكان يجب أن يكون شكل بدن الحيوان على شكل الكرة . هذا خلف .

وان كان الثاني محيئاً تكون المادة التي منها تولد بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء مختلفة الطبيعة ولا بد وان يكون كل واحد من تلك الاجزاء بسيطاً في طبيعته ، والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزاء غير متناهية بالنعل . وذلك محال . واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء بسيطاً كان له القوة المولدة القائية به قوة فائقة بمادة بسيطة ، فيوجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزاء هو الكرة ، فيلزم ان يكون الحيوان كراتاً مضمومة بعضها الى البعض . هذا خائب .

ولما كان القول باثبات القوة المولدة المصورة مفضياً الى هذين القسمين الباطلين ، وجب ان يكون القول به باطلاً ، وان يجزم المعقل بان خالق الحيوان ومصور اعضائه هو الله تعالى العالم المقدير الحكيم . ولما كانت بهذا القدر من المباحث في هذا الباب ، فان الاستقصاء فيه مذكور في كتاب « الملخص »

الفصل الثالث عشر

في

القبول

قال الشيخ : « ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر ، فيكون مزاجه مستحقا لأن يكمل بنفس دراجة مخروكة بالاختيار »
 التفسير : هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأنه كل ما كان الاعتدال في المزاج أكثر ، كان الاستعداد لقبول النفس أشد ، وفيه سؤال وهو أن المبحث المهمة دلت على أن أشد الأمضاء اعتدالا ، هو جلدة الأنليل : لا سيما جلدة السبابة ، وأكثرها جرارة هو القلب والروح ، فلو صح قولنا : أنه كلما كان اعتدال المزاج أكثر كان الاستعداد لقبول النفس أشد ، لو وجب أن يكون المتعلق الأول للنفس هو جلدة السبابة ، لا الروح ولا القلب . وحيث كان هذا التالي كاذبا ، وجب أن يكون المقدم أيضا كاذبا (٣)

المسألة الثانية

أنه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس . وهذا تصريح بأن النفس شبيهة مغاير لاعتدال المزاج . وهذه الدعوى لا بد في اثباتها من حجة وبرهان . فإن الخلق العظيم زعموا : أنه لا معنى للنفس إلا هذا المزاج المعتدل .

والذي يدل على أن النفس غير الروح وجوه :

الحجة الأولى : أنا قد ذكرنا : أن الحار والبارد إذا امتزجا فانه

(٣) تعليق على هامش مخطوطة طنطا هو : هذا هو المشهور .

تنكسر سورة الحار بالبارد ، وتنكسر سورة البارد بالحار ، وتحدث كيفية
منوسطة بين الحرارة والبرودة تنبرد بالقياس الى الحرارة ، وتستحر بالقياس
الى البرودة ، فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية . ولا شك أن هذه
الكيفية من جنس الحرارة والبرودة ، ولا شك أن الإدراك والمقدرة على
التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة . فثبت : أن النفس ليس عين
المزاج ، بل الغاية القصوى أن يقال : ان ذلك الاعتدال يوجب قوة
الإدراك وقوة الفعل ، إلا أن هذا اعتراف بأن النفس ليس عين المزاج ، بل
هذا القائل جعل النفس معلول المزاج . وهذا كلام آخز غير قول من
يقول : ان النفوس عين المزاج .

الحجة الثانية على أن النفس غير المزاج : ان شعور كل واحد منا
بهويته المخصوصة شعور بذيئى أولى . ثم انا قد نشعر بهوياتنا المخصوصة
حال ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وذلك
يدل على أن هوياتنا المخصوصة أمور مغايرة لهذه الكيفيات ،

الحجة الثالثة : انا نستقيم الدلالة على أن النفس ليست بهزاج .
و « الشيخ » ذكر دلائل كثيرة على إبطال ذلك فى كتاب « الاشارات »
الا انها ليست فى غاية القوة . ولهذا السبب تركناها .

المسألة الثالثة

ظاهر كلامه (٤) مشعر بأن النفس شئ واحد . وذلك الشئ
هو الموصوف بكونه مدركا ويكونه محركا بالاختيار ، وهذا هو الحق ،
لأنه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا آخر ، وهذا
الذى أدرك لم يحرك البتة ، وهذا الذى حرك لم يدرك البتة ، فلا يكون
هذا التحريك تخريكا بالاختيار . وهو محال . فثبت : انه لا بد من الاعتراف
بوجود شئ واحد ، يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار .
وهو المطلوب .



(٤) كلام : ص

قال الشيخ : « ولهذه النفس قوتان : قوة مدركة ، وقوة محرّكة . والقوة المدركة ، أما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس ، ولما في الباطن فهي الحس المشترك والتصورة والتخيّل والتوهمة والمتفكرة »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام يشعر بأن النفس شييء واحد . ولذلك الشيء قوتان (هـ) قوة مدركة وقوة محرّكة . وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة والمحرّكة شيئاً واحداً ، وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة . وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه ، لما ثبت أن الذي تحرك بالاختيار لا بد وأن يكون هو بعينه موضوعاً بذلك الاختيار ، والموصوف بالاختيار لا بد وأن يكون هو بعينه موضوعاً بالادراك ، فإن الذي لا يدرك شيئاً يمتنع أن يختاره . وهذا برهان - في غاية الظهور - على أن الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة ، لا بد وأن يكون شيئاً واحداً ، إلا أن كلام « الشيخ » فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول . وذلك لأنه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة . وذلك يناقض ما ذكرناه ههنا . بل ههنا صرح بأن الحواس الظاهرة موجودة في الظاهر ، والحواس الباطنة موجودة في الباطن . وذلك يدل على أن هذه القوى غير مجتمعة في شيء .

(المسألة الثانية)

انه حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة . والحواس الباطنة في الخمسة الأخرى . وههنا بحث وهو انه هل يعقل وجود حاسة سادسة في الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة ؟ وبتقدير أن يوجد ذلك الحس . فهل المدرك به نوع آخر من الكيفيات . أو يقال : المدرك بذلك الحس السادس أحد الأمور المحسوسة بهذه الحواس الخمس ، إلا أن ذلك النوع يكون نوعاً مخالفاً لهذه الإدراكات ؟

(هـ) قوة : ص

واعلم : أن الكل محتتمل . ولم يتم الدليل القاطع على أحد المنتهين . والذي قيل في بيان أنه يمتنع وجود عابسة ساجسة — وهو أن الطبيعة لا تنتقل من درجة إلى درجة أخرى ، إلا بعد استبقاء جميع الأقسام الممكنة — فهو كلام خطابي ضعيف . واعلم : أن جماعة من العلماء قطعوا بحصول نوع سادس من الأهرامات وهو القوة التي بها يحصل ادراك الألم واللذة . وذلك لأن تصور ماهية الألم واللذة قد يكون جاصلا لمن لم يكن ملتذا ولا متأثرا . وهذا معلوم بالديهة . فثبت : أن تصور ماهية الألم واللذة مغاير لادراك الألم واللذة . وأيضا : فادراك الألم واللذة ليس من جنس الابصار أو السماع أو الشم أو الذوق . وظاهر أيضا أنه ليس من جنس اللمس . وذلك لأن الألم واللذة ليستا من جنس الكيفيات الملموسة ، بل قد تكون أسباب الألم واللذة من جنس الكيفيات الملموسة ، مثل مماسة النار ، فإنها مؤلمة ، إلا أن مماسة النار ، غير ، والألم المتولد من تلك المماسسة غير . فإذا لمسنا النار ولم نكن بالقوة الملموسة تلك السفوفنة ، فحينئذ يحدث الألم . فالألم يحدث من ذلك اللمس لا أنه نفس ذلك اللمس أنه قد حصل في الإدراكات الظاهرة نوع آخر سوى هذه الحواس الخمس .

المسألة الثالثة

اعلم : أن كلام « الشيخ » في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب . وذلك لأنه يحتتمل أن يقال : النفس الحيوانية شيء واحد ، وذلك الشيء موصوف بهذه القوى المدركة وهذه القوة المحركة . ويحتتمل أيضا أن يقال : النفس الحيوانية ليست إلا مجموع هذه القوى . وكلام « الشيخ » في هذا المجموع مشعر بالقول الأول ، إلا أن قوله : « ولهذه النفس قوتان مدركة ومحركة » صريح في أن النفس موصوفة بهاتين القوتين . وهذا لما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوة ، إلا أنه لم يذكر في شيء من كتبه دليلا يدل على وجود شيء مغاير لهذه القوى موصوف بها ، ولم يذكر لذلك الشيء خاصية ، باعتبارها تمايز عن هذه القوى . فبقى هذه القول مجهولا .

قال الشيخ : « فأولى الحواس وأوجبها للحيوانات ، وبها يكون الحيوان حيواناً من بين سائر الحواس هو اللمس . وهي قوة من شأنها أن تحس الأعضاء الظاهرة باللماسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة واللامسة والخشونة ، وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها »

التفسير : فى هذه الفصل مسائل :

المسألة الأولى

ان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة أشد من احتياجه الى سائر الحواس . والذى عليه وجوه :

الأول : ان لمزاج كل حيوان حدا من الحرارة والبرودة ، لو زاد عليها أو نقص عنها ، لما بقى حياً . والحكمة من خلق القوة اللامسة : هو ان الحيوان اذا أدرك بقوته اللامسة ان الحر أو البرد اذا ازداد على النفس اللائق لمزاجه ، لم عنه ثلثا يفسد .

فالحاصل : أن المقصود من خلق القوة اللامسة : أن يتمكن الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكة . والمقصود من خلق سائر الحواس : أن يتمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكملة ، ودفع المضار المهلكة (ولما كان دفع المضار المهلكة) أولى من جلب المنافع المكملة ، فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة ، أشد من احتياجه الى سائر القوى .

الثانى : أن القوة اللامسة حاصلة فى جميع البدن . ولما سائر القوى فكل واحد منها يختص بعضو معين . وذلك يدل على أن الاحتياج الى القوة اللامسة أشد .

والثالث : انه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الأعضاء ، فقد بطلت الحياة ، وليس اذا بطلت سائر القوى ، فقد بطلت الحياة ، فدل ذلك : على أن الحاجة الى اللمس أشد .

المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » أن الموصوف بالأجسام بهذه الملموسات هو هذه الأعضاء . وقد ذكر في الفصل المتقدم ما ظاهر (٦) كلامه يدل على أن الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس ، فثبت أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه .

المسألة الثالثة

قوة اللمس لا تدرك شيئا من الكيفيات ، إلا إذا حصلت فيه المماسية بين العضو اللمس وبين محل الكيفية الملموسة ، وإن لم تحصل هذه المماسية امتنع حصول الادراك . والذي يدل عليه : الاستقراء وضرب من القياس . أما الاستقراء فظاهر . وأما القياس فلأن هذا الادراك لو لم يتوقف على حصول هذه المماسية ، لوجب أن يكون شعورها بالكيفية بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه . ولو كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على أن المهلك قريب عنه أو بعيد . وإذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه ، وحينئذ لا يبقى انتفاع بالقوة اللماسة في دفع المضار ، لكننا بينا أنه لا فائدة في خلقها إلا ذلك .

المسألة الرابعة

ظاهر كلامه هنا يدل على أن القوة اللماسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة والملاسة والخشونة . وفي هذا الكلام مباحث :

(المبحث الأول) : إن الحرارة لا شك أنها كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات ، فإنا إذا لمسنا الجبسم الحار ، فهذا الذي يدركه بجس اللمس هو افتراق الأجزاء المختلفة أو اجتماع الأجزاء المتشاكلة أو كيفية زائدة على ذلك . والأمر فيه ملتبس ، فيمكن

(٦) الظاهر : ص

أن يقال : التفریق عدم . والعدم لا يكون محسوسا ، والحرارة محسوسة ، فالحرارة كيفية زائدة على التفریق .

المبحث الثاني : ان خاصية البرد : تحذير الحس وإبطاله . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انه لا برد الا وهو يوجب نسوع تحذير ، قل او كثر ، والتحذير بطلان كمال القوة الحساسة ، فيرجع حاصل الأمر الى أن البرد مانع من الاحساس ، فكيف يقال : البرد كيفية محسوسة ؟ بل يحتفل أن يقال : انه اذا حصل البرد منع من الاحساس . فعدم الاحساس لما حصل بعد الاحساس يظن انه احساس ، كمن انتقل من الضوء الى الظلمة ، فانه ربما يظن أنه يرى الظلمة . وليس الأمر كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية . فكذا ههنا .

المبحث الثالث : قد ذكرنا أن الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا مانع فيه من قبول الأشكال القزبية ، ولا من تركها . فنقول : هذا عبارة عن عدم المانع ، والعدم لا يكون في الحقيقة محسوسا . وايضا : فبتقدير أن تكون الرطوبة كيفية وجودية ، الا انها غير محسوسة . والذليل عليه : أن الهواء للواقف اذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة والغبار ، فانه يظن به أنه خلاء صرف وعدم محض ، الى أن يقوم البرهان على أن الخلاء ممتنع . ولو كانت هذه محسوسة لكنا نعلم بالضرورة : أن هذا ملاء لا خلاء . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أن هذه الكيفية غير محسوسة لهذا السبب .

قال « الشيخ » في كتاب « القانون » في فصل الاسطقتات في تعريف الماء للخصوص « وطبيعة اذا خلطت ولم يوجد ما يمنعها عن الأثر . ظهر عنه برد محسوس ، أو حالة هي رطوبة » فحكم على البرد بكونه مخصوصا محسوسا ولم يقل عن الرطوبة انها محسوسة ، بل قال : أو حالة هي رطوبة ، هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال . أما اذا فسرناها بالبلية . وهو سهولة الالتصاق بالخير ، فهنا لا يبعد ادعاء أنها كيفية محسوسة .

وأما اليبوسة فانها عبارة عن كون الجسم غير قابل للاشكال الغريبة بسهولة ، وغير تارك لها بسهولة . وهذا معنى الصلابة ، والقوة الحساسة لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب ، الا أنه لا ينفصل عن الغير ، وهذا فى الحقيقة لا يكون شعورا بكيفية وجودية . وأما ان قسرناء لا يسهل التصاقه بالغير .

وبتقدير التصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير ، فهذا اشارة الى حالة عدمية . فثبت ان على كلا التقديرين : أنه يصعب القول بأن اليبوسة كيفية محسوسة . وأما اللامسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع ، وان الأجزاء المفترضة فى ظاهر الجسم ان كانت متباعدة ، كان الجسم أملس ، وان كانت منقسمة الى أجزاء صغيرة وبعضها أرفع وبعضها أخفض ، فحينئذ يكون الجسم خشنا ، فعلى هذا سبب الخشونة كان (٧) من باب الوضع لا من باب الكيفية .

المسألة الخامسة

اختلف قوله فى أن القوة اللمسية هى قوة واحدة أو قوى أربع أو أكثر ؟ وميله الى انها أربع : أهدها : القوة الحاكمة فى الحرارة والبرودة . والثانية : الحاكمة فى الرطوبة واليبوسة . والثالثة : الحاكمة بالثقل والخفة . والرابعة : الحاكمة فى اللامسة والخشونة .

واذا ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والقوة الواحدة ، وجب ألا يدرك الا مضادة واحدة .

ولقائل أن يقول : هذه القوة التى تدرك هذه المضادة الواحدة ، هل تترك الصنفين اللذين حكمت عليهما بتلك المضادة أو ما تدركهما (٨) ؟ فان أدركتهما فالقوة الواحدة أدركت شيئين مختلفين ، فلم لا يجوز أن تدرك ثلاثة أو أربعة أو أزيد ؟ وان لم تدركهما فهذا محال ، لأنها اذا لم تدركهما ، فكيف يحكم بكون أحدهما مضادا للآخر ؟

(٨) أدركهما : ص

(٧) كان هذا من : ص

**قال الشيخ : « ثم قوة الذوق . وهي مشعر الطعام وعضوها
اللسان »**

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

انه بين في الفصل الأول أن أشد القوى احتياجا الى الحيوان (٩)
هي القوة اللمسية ، ثم ذكر عقيبه قوة الذوق بحرف ، وهذا يدل على أن
أشد القوى احتياجا الى الحيوان بعد اللمس هي الذوق . وإلّا لم يكن كذلك
وتقريره : هو أن بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب ، والحرارة اذا
عملت في الرطوبة أصعدت الأبخرة عند صعودها بضعف التركيب ، فاذا
توالى عليه ذلك الضعف أمضى الى الهلاك والموت ، فلا بد من تدارك ذلك
الضعف بجبره ، ويقوم له بدل ما يتحلل منه . وذلك هو الاغتذاء .
والاغتذاء انها يكمل بقوة الذوق فتأثير اللمس في دفع المضار المهلكة ،
وتأثير الذوق في ايراد المنافع الضرورية . وهو الذي لولا وروده ، لهلك
الحيوان . وأما تأثير سائر الحواس ففي ايراد المنافع الذي ليس بضروري .
فثبت : أن أشد القوى احتياجا للحيوان بعد اللمس : هو الذوق .

المسألة الثانية

المدرک لقوة الذوق هو الطعوم والطعوم تسعة : وذلك لأن القوة
الفاعلة لهذه الطعوم اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما .
والقابل لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف أو الكثيف أو المعتدل ويحصل
من ضرب ثلاثة في ثلاثة : تسعة . فلا جرم كانت الطعوم تسعة . فالخار
ان عمل في الكثيف حدثت المرارة ، أو في اللطيف حدثت الحراقة ، أو
في المعتدل حدثت الملوحة . والبارد ان عمل في الكثيف حدثت العفوصة
أو في اللطيف حدثت الحموضة أو في المعتدل حدث القبض . وذلك لأن
الفاكهة التي تتولد ، تكون في أول الأمر عفصا ثم قابضا ثم حامضا . وذلك

(٩) احتياجا الحيوان اليه هو القوة : ص

بسبب أن المادة تكون غليظة في أول الأمر وتكون عصية ، ثم تلتف قليلا قليلا فتصير قابضة ، ثم تكمل لطافتها فتصير حامضة ، ثم تستولى الحرارة عليها فتنتقل الى الحلاوة . فاما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومة ، أو في الكثيف حدثت الحلاوة ، أو في المعتدل حدثت التفاهة . وإذا عرفت هذا فنقول : لا شك أن هذا الذوق يشتمل على ادراكات لمسية ، فانه إذا حصل مع الطعام تفريق واسخان بحد مخصوص ، فانه تحدث الحرارة : وأن حصل تفريق من غير أسخان فهو الخموضة . وأن أوجب تكتيفا فهو الغموضة . فحصل هذه الأحوال اللمسية أمر معلوم . وأما انه هل حصلت أحوال زائدة على الأحوال اللمسية ؟ فالظاهر انه كذلك ، وإن كان للاختيال فيه مجال .

المسألة الثالثة

ان قوله « وعضوها اللسان » يحتمل أن يكون المراد : أن محل القوة الذائفة هو اللسان ، ويحتمل أن يكون المراد أن محل هذه القوة الذائفة هو النفس . واللسان كالأكلة لحصول هذه الإدراكات لجوهر النفس . وهذا الثاني هو الجواب الحق .

المسألة الرابعة

ألمة هذا الإدراك في الحقيقة ليست في اللسان ، بل هي العصبية الواصلة من الدماغ الى اللسان ، وتشريح تلك العصبية مذكور في كتاب التشريح .

قال الشيخ : « ثم قوة الشم » وهي مشعر الروائح . وعضوها جزآن من الدماغ في مقدمه ، شبيهان بخلعتي الثدي »
التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

أما ان أشد القوى (التي يحتاج إليها) (١٠) الحيوان هو اللمس . ويليهِ الذوق : فذاك أمر معلوم . وأما الثلاثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم

(١٠) احتياجا اليه : ص

بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه ، مع أن « الشيخ » ذكر فيها لفظة « ثم »

المسألة الثانية

اتفقوا على أن آلة قوة الشم هي زائدتا في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي . ولقائل أن يقول : ما الدليل على ذلك ؟ ولم لا يجوز أن يقال : أن محل القوة الشماسة جسم آخر سوى هذه الحمة ؟ فنقول : الدليل عليه : أن عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ شبط هذه القوة ، وإن كانت سائر الأعضاء سليمة . وذلك يدل على أن آلة هذه القوة في هذا العضو .

المسألة الثالثة

الاستقراء دل على أنه ما لم يصل الهواء حامل لتلك الراحة إلى الدماغ ، فإنه لا يحصل هذا الشم ثم ههنا بحث وهو أنه هل يكفي في حصول هذا الإدراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم ، من غير أن يخطط به شيء من أجزاء ذلك الجسم ، أو لا بد أن يخطط بذلك الهواء شيء من الأجزاء اللطيفة لذلك الجسم ؟ الأظهر هو الجسم الثاني .

قال الشيخ : « ثم قوة السمع وهي مشعر الأصوات . وعضوها العصبية المنفرسة (١١) على سطح باطن الصباخ »
التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

في

بيان كيفية ماهية الصوت ، وبيان مقتضى لوجوده

أما ماهيته : فهي هذه الكيفية المذكورة بحس السمع ، وإذا كان هذا الإدراك أقوى الإدراكات وأظهرها ، فحينئذ يمتنع تعريف هذه الكيفية بشيء أظهر منها .

(١١) المنفرسة : هامش ص — المنفرسة : ع

وأما بيان المقتضى لوجوده : فقد قيل : سببه القريب تموج الهواء . ولا نغنى بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج : امساس عنيف وهو القرع أو تفريقاً عنيفاً وهو القلع . وإنما اعتبرنا العنيف لأنك لو قرعت جسماً كالصوت بقرع لين ، لم يحدث الصوت . وكذلك فى القلع . وإنما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج . أما فى القرع فلأن القرع يخرج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التى يسلكها القارع الى ما وراءها بعنف شديد ، وكذا القاطع . ثم على كلا التقديرين فإنه يلزم منه (١٢) حدوث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة . فإذا تأدى ذلك التموج الى سطح الصماخ ، تأدى ذلك الصوت المخصوص منه اليه ، فيحصل السماع . والذى يدل على أنه لابد (١٣) من وصول هذا الهواء المتموج الى سطح الصماخ : هو أن المؤذن إذا كان على منارة فإن صوته يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح . وعن اتخاذ أنبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمها ، وطرفها الثانى على صماخ انسان وتكلم فيه ، فإن ذلك الانسان يسمع دون سائر الحاضرين . وإذا رأينا من البعيد انسانا يضرب القاس على الخشبة ، رأينا الضربة قبل سماع الصوت .

المسألة الثانية

قال قائلون أنه قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة هذا التأدى ويدل على وجهان :

الأول : ان حامل كل واحد من الحروف المسبوقة ، (اذا كان) (١٤) كل واحد واحد من اجزاء الهواء ، كان يجب فيمن تكلم كلمة واحدة أن يسمعها السامع مرارا كثيرة ، بأن يتأدى الى صماخه اجزاء كثيرة من

(١٢) من : ص

(١٣) تعليل فى هامش مخطوطة طنطا هكذا : قوله لابد من وصول . كيف هذا مع أنه يحصل السماع بدون وصول الهواء المتموج الى سطح الصماخ كما اذا سمع من وراء جدار .

(١٤) اما : ص

الهواء ، كل واحد منها حامل لتلك الكلمة أو مجزوع ذلك . الهواء ، وكان يجب ألا يسمع الكلام الواحد إلا السامع الواحد ، لأن ذلك المجموع لا يصل دفعة إلا إلى سامع واحد . ولأنه يلزم أن لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام إلا نادرا ، لأن البعيد أن يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل ، إلى أن يصل بكليته إلى صماخ ذلك الانسان الواحد .

الثاني : قد يسمع السامع كلام غيره وإن حال بينهما الجدار . ولا يمكن أن يقال : الهواء هو الحامل لذلك الصوت ، لأنه لا ينفذ إلى مسام الجدار ، لأن الهواء إذا صدم الجدار ، لم يبق ذلك الشكل الذي لأجله صار حاملا للصوت المخصوص . وبعد خروجه عن المنافذ ، وجب أن لا تبقى كيفية ذلك الخروج .

المسألة الثالثة

قال بعضهم : الصوت لا وجود له في الخارج ، بل إنما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتوج لتلك العصبية الحاملة لقوة السمع . وقيل في إبطاله : أنا إذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ، ولولا أننا أدركناه حال وصوله إلى صماخنا ، لما أدركنا الجهة التي منها وصل إلينا . كما أننا لا نحس بالملبس إلا حال وصوله إلينا ، ولم ندرك باللمس أن الملبوس من أي جانب جاء .

قال الشيخ : « ثم قوة البصر وهي مشعر الألوان . وعضوها الرطوبة الجليدية في الحقيقة »

التفسير : هذا الكلام ظاهر . وهو مشعر بأن محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية . إلا أن « الشيخ » ذكر في « الشفاء » ما هو بخلاف ذلك . قال في الفصل الذي ذكر فيه سبب رؤية الشيء كشيئين : « الحق أن الشبح المبصر أول ما ينطبع ، إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية . إلا أن الإبصار بالحقيقة لا يكون عندها ، والا لمكان الشيء الواحد يرى كشيئين . لأن له في الجليديتين شبحين ، كما إذا لمس باليد ، كان لمسين . ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبيتين المحوكتين

الى ملتقاهما على هيئة الصليب ، والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك
الملتقى »

هذا كلامه . وهو يدل على أن محل قوة الإبصار هو الرطوبة
الجليقية .

قال الشيخ : « وكل واحد من هذه المشاعر فان الحسوس
يتأدى اليه . اما الملموس فيكون بلا واسطة قريبة بل بالماسسة ، واما
الطعموم فيتوسط الرطوبة »

التفسير : مذهب « الشيخ » أن الإدراك عبارة عن حصول مثال
المدرک ، فالملمس انما يحصل عند تكيف العضو الملمس بالكيفية
الملموسة ، والذوق انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية
الذوقية . ثم ان مذهبه مختلف . فتارة يقول : الإدراك هو نفس حصول
تلك الماهية ، وتارة يقول : الإدراك حالة اضافية تحدث عند حصول
تلك الماهية في المدرک . وفي هذا الموضع أبحاث دقيقة ذكرناها في
« شرح الاشارات »

قال الشيخ : « وقد غلط من ظن الإبصار يكون بخروج شيء
من البصر الى المبصرات ، يلاقيها ، فانه ان كان جسما امتنع أن يكون
في بصر الانسان جسم يبلغ مقداره أن يلقى نصف كرة العالم وينبسط
عليها »

التفسير : اعلم : ان أحدا لا يقول : ان الإبصار عبارة عن خروج
الشعاع عن العين ، وذلك لأن الإبصار من جنس الإدراك والشعور ،
وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان .
والعلم الضروري حاصل بأن ماهيته الإدراك والشعور ، مغايرة لماهية
الحركة والانتقال . واذا عرفت هذا فنقول : من الناس من يقول : ان
حصول الحالة المسماة بالإبصار مشروط بخروج الشعاع من العين .
ومنهم من يقول : انه مشروط بأن يحدث من الضوء الذي في العين كيفية
فورانية في الهواء المتوسط بين الرائي وبين المرئي . ومنهم من يقول :

انه متى جئنا الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء ، فانه تحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية . وحينئذ يحصل الابصار . ومنهم من يقول : لا حاجة الى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية ، بل المرئي اذا كان حاضرا وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة ، فانه يحصل الادراك . ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ، ولا الى حدوث صورة المرئي في العين .

اما القول الاول وهو ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ، فهذا محتمل ايضا من وجهين :

أحدهما : ان يقال : الابصار مشروط بان يخرج الشعاع من العين ، ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي .
وثانيها : ان يقال : الشرط هو ان يخرج الشعاع من العين ، ويتصل بالهواء المتصل بالمرئي ، وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي ، سببا لحصول الابصار ، وهذا قول أكثر المحققين من القائلين بالشعاع .

فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا الباب .

اما « الشيخ » فقد احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع
بحجج (١٥) :

الحجة الاولى : هي ان الشعاع الخارج من العين . اما ان يكون جسما أو عرضا . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالشعاع . اما انه لا يجوز ان يكون عرضا ، فظاهر ، بناء على ان الانتقال على الاعراض محال . واما انه لا يجوز ان يكون جسما ، فلو جوده ، الا انه لا يجوز ان يكون في بصر الانسان جسم يبلغ مقداره ان يلقى نصف كرة العالم ويتسلط عليها .

ولما قل ان يقول : هذا الاستدلال ضعيف من وجوه :

(١٥) بأبواب : ص

الأول : ان الإبصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئى فى الرأى ، وعلى هذا يلزمك ان الانسان اذا رأى نصف كرة العالم ، أن تنطبع صورة نصف العالم فى نقطة ناظره . وذلك محال . فاذا التزمت هذا ، فكيف تستبعد أن يخرج من بصر الانسان جسم يلقى نصف كرة العالم ؟

وبالجملة : فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من أن يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم ، فكذلك صغرها يمنع من أن يرتسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها .

الثانى : هو أن مئتين الجوهر المفرد لما قالوا : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لزم تجويز أن ينفصل من الخردلة الواحدة طبقات تغطى بها وجوه السموات والأرض . وأنتم التزمتهم وقلتم : هذا وان كان مستبعدا الا أنه ليس بممتنع . فاذا حكمت هناك بأنه غير ممتنع ، فكيف حكمت هنا بأنه ممتنع ؟

الوجه الثالث : هو أن مذهبكم : أن الجسم أن ينتقل من المقدار الضئيل الى المقدار العظيم . وبالعكس . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : ان الشعاع حين كان فى العين كان صغير القدر ، واذا خرج من العين انبسطا وعظم قدره ؟

الوجه الرابع : هو أن هذا الكلام انما يتوجه على من يقول : شرط حصول الإبصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئى ، أما من لا يقول به بل يقول : شرط حصول الإبصار خروجه من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئى ، فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة . فانا نقول : الشعاع الموجود فى العين وأن كان فى غاية القلة الا أن شرط الإبصار خروجه من العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئى . وهذا الكلام لا يتوجه عليه ما أوردتموه البتة . فسقط ذلك الكلام بالكلية .

لا يقال : واذا لم يكن حصول الإبصار مشروطا بأن يخرج الشعاع من العين ويفصل بالمرئى ، فلم لا يتكفى بالهواء النير الواقف بين المرئى وبين المرئى ، من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين ؟

لأننا نقول : ان هذا الكلام ليس هو استدلال على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذى ذكرناه ، بل مطالبة بالدليل على أن الأمر كذلك ، والاستدلال على الإبطال غير ، والمطالبة بالدليل الدال على الصحة غير .
فأين أحد البايين من الآخر ؟

قال الشيخ : « ثم انه مع ذلك ان كان متصلا بالبصر ، وجب ان يكون غير تمام الاتصال بالبصر فهو اعظم . وان كان منفصلا لم يتاد مدركه الى البصر ، وان كان متصلا وجب ان يكون غير تام الاتصال ، اذ لا يدخل جسم فى جسم ، فتكون تادينة محله للانقطاع ، او يكون ما يتخلله من الهواء يؤدى ، فلا يحتاج الى خروجه »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على فساد ان يكون هذا الشعاع جسما : وتقريره : ان الشعاع الذى هو شرط الابصار اما يكون بعد خروجه من العين يبقى متصلا بالعين أو لا وينفصل (١٦) عنها . وغير جائز ان يبقى متصلا لوجهين :

الاول : ان الشعاع الذى يبقى أحد طرفيه متصلا بنقطة الناظر ، ويضير طرفه الآخر متصلا بنصف كرة العالم ، يكون جسما فى غاية العظم . فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عند نقطة الناظر ؟

والثاني : انه من المحال ان يبقى هذا الجسم متصلا ، لأن العالم مملوء من الأجسام ، فلو حصل هذا الشعاع العظيم فيه ، لزم نفوذ جسم فى جسم . وهو محال . ولا جائز ان يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين . اذ لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل الابصار بهذا الشعاع المنقطع ، كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة .

هذا تقرير كلامه على احسن الوجوه .

ولقائل ان يقول : اما الكلام فى أن هذا الجسم العظيم كيف يخرج من العين ، فقد سبق : الكلام عليه ثم التحقيق أنهم لا يقولون : الشرط

(١٦) ينفصل : ص

عنه أن يضرب هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالرئى ، بل الشرط أن يتصل بالهواء النير المتصل بالرئى وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليه البتة .

بقى أن يقال : فإذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالرئى شرطاً ، فلم لا يقال أيضاً : أن خروجه عن البصر أيضاً ليس بشرط ؟ إلا أنا نقول : فحينئذ لا يكون هذا استدلالاً على بطلان هذا المذهب ، بل تكون مطالبتة بالدليل ، وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية .

قال الشيخ : « وأيضاً ان كان جسماً ، فاما أن تكون حركته بالطبع أو بالإرادة ، فان كانت بالإرادة كان لنا مع التحديق أن نقبضه الينا ، فلا ترى به شيئاً .

وان كان خروجه طبعياً كان الى بعض الجهات دون البعض ، فان حركته الطبيعية انما تكون الى جهة واحدة »

التفسي : هذه هي الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع .
وتقريره : ان الشعاع لو كان جسماً لكانت حركته اما طبيعية أو إرادية .
والأول باطل لأن الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة ، فكان يجب أن لا تتحرك الا الى جهة واحدة ، وكان يجب أن لا يرى الرائي الا من جهة واحدة . والثاني باطل لأن حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا ، لزم أن يقال : ان عند التحديق يقدر ألا يراه . ومعلوم أن ذلك باطل .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : ان هذا الشعاع يتولد في الدماغ ثم ينصب في تجويفي العصبين المجوفتين الى ثقبه العينية ، فان كان الجفن منطبقاً لم ينفصل ذلك الشعاع ، وان كان مفتوحاً انفصل من مسام سطح القرنية ، واذا انفصل منه اتصل الهواء الواقف بين الرائي وبين الرئى ؟ وقد ذكرنا أن الشرط ليس الا هذا القدر ، وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب .

قال الشيخ : « فان كان اذا خالط للهواء قليلا ، لحال الهواء آلة الإدراك ، كان يجب اذا كثر الناظرون أن يرى كل واحد منهم أحسن مما لو انفرد ، لأن الهواء يكون أكمل انفعالا للكيفية المحتاج اليها في ان يكون آلة »

التفسير : اعلم : أن الدلائل الثلاثة التي تقدم ذكرها إنما يمكن إيرادها على من يقول : شرط حصول الإبصار أن يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى . وقد ذكرنا : أن المحققين من القائلين لا يقولون بذلك . فأما قول من يقول : شرط حصول الإبصار هو أن يخرج من العين شعاع ويتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، فذلك الإماضية الثلاثة لا يتوجه عليها البتة ، وأما الذى ذكره فى هذا الفصل فانما ذكره لإبطال هذا المذهب . وتقريره : أن الشعاع الخارج من العين لو أحال هذا الهواء الى كيفية صالحة لأن يحصل عندها الإبصار ، لكان كل ما كان الناظرون أكثر ، كان ذلك أقوى وأشد . وكان يجب أن يكون الإبصار أكمل . ولما لم يكن كذلك ، علمنا : أن هذا المذهب باطل .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام فى غاية الضعف وبيانه من وجوه :

الأول : أن الهواء الذى يكون متصلا بالنقبة العينية التى فى عين « زيد » يستحيل أن تكون ذلك الهواء بعينه المتصل (١٧) بالنقبة العينية التى فى عين « عمرو » وإذا كان كذلك فتأثير عين زيد فى جزء من الهواء وتأثير عين « عمرو » فى جزء آخر من الهواء مغاير للاول ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر ، وإذا كان الأمر كذلك فهنا لم يجتمع على المنفصل الواحد فاعلون كثيرون . فثبت : أن الذى قالوه باطل ضعيف .

الثانى : ان الإنسان اذا نظر الى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظره الى ذلك السراج . وكل عاقل يعلم بالضرورة : أن الخط الشعاعى الممتد من ناظره الى السراج مغاير للخط الشعاعى الممتد من ناظر غيره الى ذلك السراج ،

(١٧) متصلا : ص

كيف يجوز العقل هنا أن نقول : انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان ؟
فوجب أن يكون الفعل أقوى .

الثالث : هب انه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون . لكن
لم لا يجوز أن يقال : ان كل ما يمكن حصوله من ذلك الأثر ، فقد حصل
بالمؤثر الواحد ، فلا جرم عند كثرة المؤثرين ، لم تظهر الزيادة في
الأثر .

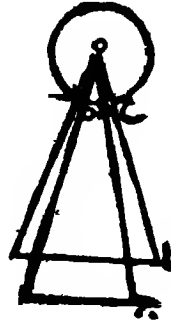
قال الشيخ : « ولو كان الاحساس بهامسة الشعاع ، لكان
المقدار يدرك كما هو . أما أن يكون . بالتأدية التي الرطوبة الجليدية ،
فنقول : انه يجب أن يكون الأبعد يرى أصغر . برهان ذلك : لتكون
الرطوبة الجليدية دائرة (١٨) ر ، ح حول ه . وليكن أ ب ج د مقدارين
متساويين ، وابعدهما ح د وليكن ه ل عودا عليهما (١٩) ، ولنصل
ه ر ب — ه ح ا — ه ك ح — ه ط ر فلانه مثلثا ب ه — ح د
ه . كل واحد منهما متساوي الساقين ، وقاعدتهما متساويتان ،
وارتفاع ح ه أطول ، فزاوية ج ه د أصغر من زاوية ا ه ب وزاوية
ح ه د يوترها قوس ط ك وزاوية ا ه ب يوترها قوس ر ح يكون قوس

(١٨) دائرة طر حول : ص — ر ، ح : عيون الحكمة

(١٩) عليهما جميعا : ع . وبقيّة النص في عيون الحكمة هكذا :
عليهما جميعا . ونصل ه ح ، ب ه ، ر ا ، ه ك ، ح ه ، ط ه .
فلأن مثلثي أ ب ه ، ه ح د متساويا الساقين ، وقاعدتهما كل واحدة
منهما متساويتان ، وارتفاع ح ه د أطول . فزاوية ح ه د أصغر ،
وزاوية ا ه ب أعظم ، وزاوية ح ه د يوترها قوس ط ك وزاوية ا ه
ب يوترها قوس ح ر — يكون قوس ح ر أكبر من قس ط ك وشبّح
أ ب يرتسم في ح د وشبّح ح د يرتسم في ط ك فاذن يرتسم فيه شبّح
الأبعد أصغر ، فهو إذن يرى بأجزاء من الجليدية أقل . ومتى كان محل
الشبّح أصغر ، كان الشبّح أصغر . والمرئى الحقيقي هو هذا الشبّح .
فاذن اذا كان الشبّح يرد على البصر ، يجب أن يكون الأبعد شبّحه =

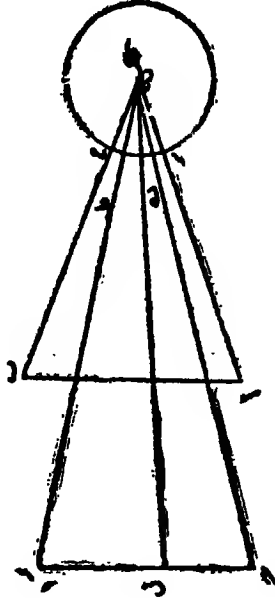
و ن ح اكبر من قوس ط ك وشبح ا ب يرتسم فى ر ح وشبح ح د يرتسم
فى ط ك فانن ما يرتسم فيه شبح الأبعد أصفر ، فهو انن يرى بأجزاء
من الجليدية أقل . ومتى كان محل الشبح أصفر ، كان الشبح أصفر .
والمرئى الحقيقى هو هذا الشبح .
فثبت : ان صفر الزاوية تعين فى صفر الإبصار ، حيث يكون الإبصار
بقبول الشبح لا بملاقاة الشعاع »

رسم مثلث فى
المخطوطة كاصله



= أصفر ، فنرى أصفر . فانن صفر الزاوية تعين فى صفر الإبصار «
حيث يكون قبول الشبح ، لا بملاقاة بالشعاع »

رسم مثلث فى
عيون الحكمة



التفسير : اعلم : ان هذا الشكل فكره « أوتليدس » في كتاب « المناظر » والمراد منه : أنه لو كان الابصار سبب خروج الشعاع ، لم يكن بعد المرئى عن الرأى موجبا أن يرى بأصفر مما هو عليه . وأما أن كان سبب انطباع الشبح في الجليدية ، فان بعد المرئى عن الرأى ، يوجب أن يرى أصفر مما عليه .

(أما) المقام الأول : فهو أنه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع عن الحدة السلية واتصاله بالهواء الفصل بالمرئى ، فهذا المعنى حاصل ، سواء كان قريبا أو بعيدا ، فوجب أن يرى المرئى كما هو من تفاوت سواء كان قريبا أو بعيدا . ولما لم يكن كذلك ، علمنا أن القول بالشعاع باطل .

ولمقابل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : شرط حصول الابصار خروج الشعاع من الحدة السلية بشرط أن يكون على حد مخصوص من القرب والبعد ؟ فان كان متصلا بالرأى امتنعت رؤيته ، وان كان في غاية البعد أيضا امتنعت رؤيته ، وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدة رأى أعظم مما هو ، فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسواد ، وان كان في غاية البعد ، رأيناها أصفر مما هو ، وان كان على الحد المعتدل رأيناها كما هو . فلم لا يجوز أن يكون خروج الشعاع من الحدة السلية شرطا لحصول الابصار على هذه الشرائط المخصوصة ؟ وهب أنا لا نعرف لذلك سببا لكن الاحتمال قائم .

وأما المقام الثانى : فهو أنه اذا كان الابصار سبب انطباع شبح المرئى في نقطة الناظر ، فان المرئى بعيدا يوجب أن يرى صغيرا .

واعلم : أن « الشيخ » بين بهذا الشكل الهندسى أنه متى كان المرئى أبعد ، كان موضع الارتسام أصغر ، وهذا حق لا نزاع فيه . الا أن هذا الكلام انما يتم اذا ضمنا اليه مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل ما كان موضوع الارتسام أصغر ، وجب أن يرى المرئى أصغر .

و « الشيخ » لم يبين هذه البتة ، ولم يذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة .

واقول : هذه المقدمة كاذبة ، ويدل عليها وجوه ثلاثة :

الأول : ان انطباع العظيم فى الصغير ؛ اما أن يكون ممتثلا أو لا يكون ، فان كان ممتثلا فقد بطل القول بأن الجصار لا يتم الا بالانطباع ، لأننا نرى نصف كرة العالم فكيف نعقل انطباع نصف كرة العالم فى النقطة العينية ؟ وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ، أن تكون الصورة المرتسمة صغيرة .

الثانى : وهو أن المربع المتساوى الأضلاع المتساوى الزوايا يكون كل واحدة من زواياه قائمة ، والقطر يقطع هذا المربع بنصفين ، فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر ، يقطع (١٩) ويقسم كل واحدة منهما بنصفين متساويين . واما المربع المستطيل المتساوى الزوايا ، فان القطر اذا قطعه بنصفين ، فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان بقسمين مختلفتين . فالتقسيم الذى يؤثره الضلع الأعظم يكون أعظم من نصف قائمة والقسم الذى يؤثره الضلع الأقصر يكون أقل من نصف قائمة .

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : اذا نظرنا الى عمود قائم على الأرض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ، ونظر أيضا الى شخص انسان على بعد ذراعين ، وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على السطح الذى فرضنا أن ذلك العمود وذلك الانسان قائما عليه ، فانه ليس يرى ارتفاع العمود أصغر من ارتفاع قامة الانسان ، مع أن الزاوية التى بها يرى العمود المذكور ، نصف قائمة ، والزاوية التى بها يرى الانسان المذكور ، أعظم من نصف قائمة . فانه اذا كان البعد من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا ، وكان طول العمود أيضا عشرين ذراعا : كان المربع المتولد منها مربعا متساوى الأضلاع ، وكان الخط الذى يمر من عين الانسان الى رأس العمود : قطرا لذلك المربع ، وقاسما للزاوية القائمة بنصفين . فكان الانسان يرى من نصف قائمة . واما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعين ، وكان طول الانسان أكثر من ذراعين : كان المربع الحاصل منها مستطيلا ، وكان

(١٩) فانه يقطع : هو

الخط الخارج من العين بالشرط المذكور الى رأس الانسان : قاطعا لهذا المستطيل لا بنصفين ، ويكون الانسان يرى فى هذه الحالة أعظم من نصف قائمة . فثبت بهذا البرهان القاطع : انه لا يلزم من كون زاوية الابصار أصغر ، أن يرى المرئى أصغر ، ولا من كونها كبيرة أن يرى المرئى كبيرا .

الوجه الثالث فى بيان أنه لا يلزم من صغر زاوية الابصار أن يرى المرئى أصغر : انا اذا أدركنا شيئا على قرب نصف ذراع ، ثم تباعد عنا مقدار خمسة أذرع . فانه لا يتفاوت مقداره فى الإدراك . مع أن التفاوت الواقع فى الزاوية كثير جدا . فلو كان التفاوت فى صغر الزاوية وكبرها هو الموجب لأن يرى الشيء أصغر مما كان ، لما كان الأمر على ما ذكرنا .

فثبت بهذه الدلائل الثلاثة : أنه لا يجوز أن يكون السبب فى أن يرى الشيء أصغر مما هو عليه فى نفسه : صغر الزاوية التى يحصل فيها الانطباع .

وهنا آخر الكلام فى الاستدلال على فساد القول بالشعاع . واعلم : أنه لم يثبت بالبرهان القاطع : أن الابصار اما أن يكون بالانطباع أو بالشعاع . واذا لم يثبت هذا الحصر ، فحينئذ لا يلزم من بطلان القول بالشعاع أن يكون القول بالانطباع حقا . نهى أن القول بالشعاع باطل ، لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع — على مذهب « الشيخ » — **واعلم : أن القائلين بالشعاع احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه :**

الحجة الأولى : هى أن بديهية العقل حاكمة بأن انطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال عقلا . ونحن اذا فتحنا العين فانا نبصر نصف العالم . فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع ، لزم أن تنطبع صورة نصف كرة العالم فى نقطة الناظر . وذلك لا يقوله عاقل . والمعجب : أن أصحاب الانطباع شنعوا على أصحاب الشعاع . وقالوا : كيف يعقل أن يخرج من نقطة الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم ؟ وهذا القول

لعمري وان كان مستبعدا ، الا ان قول اصحاب الانطباع أظهر فسادا
لأنه لا يبعد أن يخرج من العين جسم شعاعى صغير لم يعظم حجبه فى
الخارج . لا سيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف .

وأما صورة نصف العالم لو حصلت فى نقطة الناظر ، فاما أن يبقى
على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول أو لا يبقى عليه . فان كان
الأول لزم أن يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه
صغيرا . وذلك لا يقوله عاقل . وان كان الثانى فحينئذ وجب أن لا يرى
عظيما . لأن هذه الصورة اذا كانت لا ترى الا عند الانطباع وهى عند
الانطباع تصير صغيرة ، لزم أن يقال : انها البقعة لا ترى عظيمة . فيلزم
أن لا ترى الأشياء العظيمة . وذلك مكابرة .

الحجة الثانية : انا نرى بالمبصر أن هذا الشيء قريب منا . وذلك
بعيد . ولا معنى للتقرب واللبعد الا بتقدير الأبعاد الحاصلة بين الرأى
وبين المرئى . ولو كان الادراك عبارة عن الانطباع ، لما أدركنا هذه
الأبعاد ، ووجب أن ترتسم فى العين هذه الأبعاد . إلا أن ذلك محال
لوجهين :

الأول : انا نرى البعد الذى طوله ألف ذراع . فلو ارتسم ذلك فى
العين لزم أن يقال : حصل امتداد بقدر ألف ذراع فى العين . وذلك
باطل . لأنه ليس للعين امتداد بقدر أصبع .

والثانى : ان العين لها فى ذاتها امتداد . فلو حصل فيها امتداد
آخر عند ادراك القرب واللبعد ، لزم اجتماع بعدين فى مادة واحدة . وهذا
محال عندهم . وعليه بنوا ابطال القول بالخلاء .

الحجة الثالثة : الرطوبة الجليدية اما أن تكون ملونة أو غير ملونة .
لا جائز أن تكون ملونة لوجهين :

الأول : انه لو كانت ملونة لوجب أن ترسم الصورة فى ظاهرها ،
وأن لا تتأدى من ظاهرها الى ما وراءها . ولو جاز ذلك لوجب أن يرى
المرئى شيئين ، لأنه حصل منه فى العين شبحان .

والثاني : ان الجليدية لم تكن ملونة ، فان كان لون المرئي بخلاف لون الطبيعية يجب ان يوى المرئى على لون معترج من لوى الجليدية ون لون الخاص له . الا ترى اننا اذا نظرنا الى الخضرة المشددة نظروا كثيرا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الأبيض فانا نراه على لون معترج من البياض والخضرة . وما ذاك الا ان الجليدية اذا نظرت الى الخضرة ، فانها تكيفت بلون الخضرة . فلما نظرت الى الأبيض اعترج هذان اللونان . فكذا ميتا فكرناه .

فاما ان لم تكن الجليدية ملونة ، فمتنع ارسام اشباح الاشياء فيها ، كالهواء غاف لا يكون شفافا خاليا عن الألوان ، لا جرم امتنع ارسام الاشباح فيها .

الحجة الرابعة : لو ارسم الشبح في الجليدية ، لكان موضع الاوتسام بها موضعاً معيناً . ولو كان كذلك ، كان كل من نظر الى الجليدية ، فانه يرى ذلك الشبح في موضع عين ، ولا يمتنع ان يختلف موضع ذلك الشبح باختلاف مقامات الناظرين ، لكنها تختلف باختلاف مقامات الناظرين . فعملنا : انه ليس هناك صورة مرتسمة في الحقيقة .

فهذه كلمات الفريطين في هذا الباب .

واما الحق الذي اخترناه ، فقد ذكرناه في كتاب « المخلص » فليرجع اليه . وهنا آخر الكلام في الحواش الظاهرة .

الفصل الرابع عشر

هى

الحَوَاسُّ البَاطِنَةُ

قال الشيخ : « وأما القوة (١) المدركة فى الباطن فهذه القوة التى ينبعث منها قوى الحواس الظاهرة ، وتجتمع بقائدها إليها : وقسى الحس المشترك . ولولاها لما كان إذا استعسا بلون المعسل أبصار ، أن نحكم بآله حلو ، وإن لم نحس (٢) فى الوقت خلوة »

التفسير : أنه يجب علينا : أن نذكر ضابطاً لهذه القوى الباطنة ، ثم نشغل بعده بتفسير كلام « الشيخ » وتقريره . فنقول : الإدراكات إما كلية وإما جزئية . أما الإدراكات الكلية فهى للنفس ، وأما الإدراكات الجزئية فهى إما للحواس الظاهرة — وقد تكلمنا فيها ، وأما للحواس الباطنة . ونقول : هذه الحواس الباطنة إما أن تكون مدركة أو متصرفة . والمدركة إما أن تكون مدركة للصور أو للمعاني . أما المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة بالحواس الظاهرة ، فهى المسبى بالخص وخزائنه هى الخيال . وأما المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة — مثل كون هذا الشخص عدداً وذلك الشخص جنيناً — فهى الوهم ، وخزائنه الذاكرة . وأما المتصرفة فهى القوة المفكرة .

وهذا هو الكلام فى تعريف هذه الحواس الباطنة على سبيل الاختصار .

ثم نقول : احتج « الشيخ » على إثبات القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : إذا رأينا لون المعسل حكمنا أنه حلو . والحاكم بشيء لابد وأن يكون مدركاً لكل واحد من الأمرين ، بناء على أن التصديق

(١) القوة : ص — القوى : ع

(٢) نجه : ص — نحس : ع

مسبوق بتصوير الطرفين .

نوجب القول باثبات قوة واحدة مدركة مشتركة لجميع الأمور المحسوسة بالحواس الخمس . ومعلوم أن شيئاً من الحواس الخمس ليس كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك هو جوهر النفس ، لأنه (إذا) ثبت أن كون النفس جوهر مجرد ، وثبت أن الجوهر المجرّد لا يدرك الجزئيات ، ينتج : أن النفس لا تدرك هذه المحسوسات . فلا بد من قوة أخرى جسمانية لتكون مدركة لجميع هذه المحسوسات . وتلك القوة هي التي مهيئتها بالحس المشترك . فهذا تقرير هذه الحجة .

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه باطل لوجهين :

الأول : أنه كما يمكننا أن نقول : هذا الملون يجب أن يكون طعمه كذا كذا . أيضاً يمكننا أن نقول : أن هذا الشخص إنسان ، وليس بغرس . فإما أن لا يلزم من القاضى على الشئيين أن يحضره المقضى عليهما ، أو يلزم ذلك . فإن كان لا يلزم فقد سقط دليلكم ، وأن كان يلزم فحينئذ الحاكم على الشخص بأنه إنسان يجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص من حيث أنه هذا الشخص ، وللاتساق من حيث أنه إنسان فيكون الشيء الواحد مدركاً للكل والجزئى . لكن المدرك للكل هو النفس ، فيلزمه أن يكون المدرك لهذا الجزئى هو النفس . وإذا كان الأمر كذلك ، كانت النفس مدركة للجزئيات . وأنتم إنما حكتم باثبات هذه القوة بناء على أن النفس لا يمكنها أن تدرك الجزئيات . وإذا ثبت فساد هذه المقدمة ، فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذى ذكرتموه . وهذا البيان يدل على أن الدليل الذى ذكرتموه باطل .

الثانى : لم لا يجوز أن يقال : المدرك لهذه المحسوسات هو الحواس الظاهرة ، والحاكم على هذا الملون بأنه هو هذا المَطعم هو القوة المفكرة التى هي المتصرفة فى الصور والمعانى بالتفصيل والتركيب ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك .

ثم نقول : الذى يدل على فساد القول بالحس المشترك وجوه :

الحجة الأولى : انا اذا رأينا المرئيات بالقوة الباصرة ، وسمعنا
المسموعات بالقوة السامعة ، وكذا القول فى سائر المحسوسات ، ثم
انا أحسنا بكل هذه المحسوسات مرة أخرى بهذا الحس المشترك ،
فحينئذ كنا قد أحسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرة بالحس الظاهر ،
ومرة أخرى بالحس المشترك . لكننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا : انا
رأينا « زيدا » فانما رأيناه فى الحالة الواحدة الا مرة واحدة ، وان
القول بهذا التعدد مما يباب صريح العقل .

الحجة الثانية : ان هذه القوة الواحدة لو اجتمعت فيها هذه
الادراكات . ثم قلنا :

ان هذه القوة موجودة فى مقدم الدماغ ، لزمنا ان نقول : انا اذا
لمسنا باليد ، وأدركنا حرارة ، فاننا نجد ذلك اللمس حاصلا فى مقدم
الدماغ . واذا ذقنا بالفم شيئا ، فاننا نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ ،
لكننا نعلم بالضرورة اننا نجد ذلك اللمس باليد ، لا بمقدم الدماغ ، ومذكر
ذلك الذوق باللسان لا بمقدم الدماغ ، فكان قولهم على خلاف العقل .

الحجة الثالثة : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فالقوة الواحدة
لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك . فالقوة الباصرة يمتنع أن يصدر
عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو الابصار — والقوة السامعة
يتمتع أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو السماع — واذا
عرفت هذا فنقول : انهم زعموا أن هذه القوة المسماة بالحس المشترك
تقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع انواع الادراكات . وذلك
يطل ما قالوه من أن القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

أما قوله « فمنها القوة التى تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة ،
وتجتمع بتأديها اليها وتسمى الحس المشترك » فاعلم : ان هذه العبارة
كانها مختلفة . وأظن أن العبارة الصحيحة أن يقال : فمنها القوة التى
تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع فى تأديتها محسوساتها اليها

وتسمى الحس المشترك . وذلك أن الحواس الظاهرة كلها منبعثة ومتشعبة من هذه القوة المسماة بالحس المشترك . ومعنى هذا الانبعاث : هو أنها بأسرها إذا ادركت محسوساتها ، أدت تلك المحسوسات الى هذه القوة المسماة بالحس المشترك ، حتى أنها تحكم على هذا اللون بأنه هو ذلك المعلوم . وكان هذه الحواس الظاهرة إنما كانت لأجل أن تكون خوادم لهذا الحس المشترك ، وإنما تستعد بأعمالها وأفعالها خدمة له . وذلك هو المراد من الانبعاث . فلهذا السبب سموا هذه القوة بأنها مجمع الحواس الظاهرة .

ثم هننا بحث آخر هو : أن ادراك الماهيات من باب الانفعال ، بانه لا معنى للتصور الا حصول صور الماهيات في القوة المدركة ، وأما الحكم على هذا بانه ذاك أو ليس ذاك ، فهو من باب الفعل . وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وعلى هذا القانون . ويجب أن لا تكون القوة الحاكمة على هذا اللون بانه هو ذلك المعلوم ، مدركة لا لهذا اللون ولا لهذا الطعم : والا فقد صبر عن القوة الواحدة فعل وانفعال معا . وذلك غير جائز . ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركا للمحكوم عليه . فليت شعري لم يحكم بشيء غير معلوم على شيء غير معلوم ؟ وايضا : فبتقدير صحة هذا الكلام ، يبطل قوله : القاضي الشينين لابد وأن يحضره المقضى عليهما . وأما ان قلنا : بأن هذه القوة الواحدة تدرك هذه الماهيات وتحكم عليها ، فحينئذ قد جوزوا صدور الآثار المختلفة عن القوة الواحدة ، فلم لا يجوزون أن تكون القوة الواحدة هي المدركة للصور ، فهي المدركة للمعاني وهي المتصرف فيها بالتحليل والتركيب . وعلى هذا التقدير تصير القوى الخمس الباطنة قوة واحدة ، ويبطل كلامهم بالكلية .

وأما بقية الألفاظ فظاهر .

قال الشيخ : « وهذا الحس المشترك تقترب به قوة تحفظ ما تؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات ، حتى اذا غابت عن الحس

**بقيت فيه بعد غيبتها . وهذا يسمى للخيال والمصورة . وغرضها تقديم
الدماغ «**

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

انه لما ثبت للحس المشترك ، اثبت له خزانة . وذلك لأننا إذا
شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه ، فإنه تبقى صورته في الخيال بدليل :
انا اذا شاهدنا مرة أخرى ، حكمنا بأن هذا الذي نشاهد هو الذي
شاهدناه قبل ذلك . ولولا ان صورته كانت محفوظة عندنا ، والا لما قدرنا
على أن نحكم بأن هذا المشاهد هو الذي كان مشاهدا قبل ذلك .

واحتج « الشيخ » في سائر كتبه على أن هذه الحافظة غير تلك
القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : الحس المشترك لها قوة أخذ
هذه الصورة . وهذا الخيال له قوة حفظها . والحفظ لا يحصل بالشئ
الذي يحصل به القبول . بدليل : أن (٣) الذي ليس له قوة أخذ الصورة ،
والذي ليس له قوة حفظها . وهذا الوجه ضعيف . لأن هذا الذي
يحفظ . هل قبل أم لا ؟ فإن كان قبل ، فقد سلختم أن القوة الواحدة
قد حصل بها القبول والحفظ معا . وحيلز قولكم : الحفظ يحصل بها
لا يحصل به القبول يكون باطلا . وإن كان ما قبل ، فهذا محال . لأنه
لما لم يقبل تلك الصورة ، فكيف يحفظها ؟ وذلك معلوم بالضرورة .
ثم نقول : الذي يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه :

الحجة الأولى : ان الجزء الدماغى الذى يقال : ان هذه القوة حالة
فيه : شىء صغير جدا فى الحجمية . ثم انا نتخيل صور البحار والجبال
والمسوات والأرض . ومن المعلوم بالبديهة أن ارتسام الصور العظيمة
فى المحل الصغير محال .

الحجة الثانية : هى أن الصور الكثيرة اذا ارتسمت فى هذا المحل

(٣) بدليل أن الماله قوة أخذ الصورة ، وليس له قوة حفظها : ص

الصغير ، فحينئذ يلزم وقوع النفوس بعضها على بعض . فوجب أن يختل الكل .

هذا إذا قلنا : أن تلك النفوس حصلت فيه . . وان قلنا : أنها ما حصلت فيه ، كان ذلك قولا بأن هذه الصورة غير مرتسمة فيه .

الحجة الثالثة : أن مذهب « الشيخ » أنه لا معنى للادراك إلا حضور صورة المدرك في المدرك . فلما قال : هذه الصور حاضرة في هذه القوة ، مع أن هذه القوة ما أدركتها . فحينئذ يلزم أن يكون هذا الحضور . وذلك يناقض قوله أنه لا معنى للادراك إلا مجرد الحضور .

المسألة الثانية

أما قوله : « وعضوها مقدم الدماغ » فمعناه : العضو الحامل للقوة المسماة بالحس المشترك . والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ . والدليل عليه : أنه متى وقعت الآفة في هذا العضو ، اختلت أعمال هذه القوة .

ولما قيل أن يقول : هنا سؤالان :

السؤال الأول : أن بتقدير أن يكون هذا العضو آلة لهذا الفعل ، لا محلا للقوة الناعطة لهذا الفعل ، فإنه يلزم من وقوع الآفة في هذا العضو ، وقوع الآفة في هذا الفعل . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على كون هذه القوة حالة في هذا العضو .

السؤال الثاني : أن محل هاتين القوتين إما أن يكون جزءا من الدماغ ، أو جزئين . والأول باطل . والا لكانت الصورة الحاضرة عند إحدى القوتين ، تكون حاضرة عند القوى الأخرى ، وحينئذ يلزم أن يقال : متى كانت هذه الصورة حاضرة عند الخيال ، أن يكون الحس المشترك مدركا لها ، ومتى لم يكن الحس المشترك مدركا ، وجب أن لا تكون تلك الصورة حاضرة عند الخيال . وكلا القولين باطل . والثاني أيضا باطل . والا يلزم جواز أن يختل أحد الفعلين مع بقاء الثاني على السلاية — كما في سائر القوى — معلوم أن ذلك باطل .

قال الشيخ : « وههنا قوة أخرى في الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس . مثل القوة في الشاة التي تدرك من الذهب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فان الحس ليس يؤدي الا الشكل واللون . فلما أن هذا صار أو صديق أو عدو أو متفون عنه ، فتدركها قوة أخرى تسمى وهما »

التفسير : لما أثبت القوة الباطنة المدركة لصور الحسوسات . وهى الحس المشترك ، وأثبت خزانته ، وهى الخيال ، شرع الآن فى اثبات القوة الباطنة المدركة لمعاني الحسوسات . وهى المسماة بالوهم . وتقريره : أن كون هذا الشخص صديقا أو كون ذلك عدوا : معنيان مضافان الى هذين الشخصين . ولا شك أن الحس لا يدركهما . فلا بد من اثبات قوة أخرى تدركهما . وهى المسماة بالوهم .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور ، وهذه المعانى . ولا يمكنكم أن تبطلوا هذا الاحتمال الا بالبناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد أبطلناه . ثم نقول : الدليل على أن المدرك لهذه المعانى هو المدرك لتلك الصور : أنا اذا قلنا : أن هذا الشخص المحسوس عدو ، فقد حكينا على هذا الشخص بكونه عدوا . والحاكم بشيء على شيء لابد وأن يكون متصورا لكليهما . فثبت : أنه لابد من الاعتراف بشيء واحد ، يكون ذلك الشيء بعينه مدركا للصور والمعانى . وهو المطلوب .

قال الشيخ : « وكما أن للحس خزانة هى الصورة . فكذلك للوهم خزائنه تسمى الحافظة والذاكرة . وعضو هذه الخزانة مؤخر الدماغ »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

كما أثبت للحس الباطن المدرك لصور الحسوسات خزانة — وهى الخيال — كذلك أثبت لهذا الحس الباطن الذى سماه بالوهم خزانة

— وهى التى تحفظ هذه — والكلام فيه عين ما تقدم ، فان هذا الذى يحفظ هذه المعانى ، ان كان لم يقبلها ، فكيف يحفظها ؟ وان كان قد قبلها ، كيان اعترافا بأن الشيء الواحد قد يكون قابلا لحفظا معا . وحينئذ يهمل قولهم : انه لابد من ابلات قوتين لهذين الفعلين .

المسألة الثانية

نذكر فى كثير من كتبه : ان الأولى ان يقال : الحافظة لهذه المعانى غير الذاكرة المسترجعة . كيف لا نقول ذلك ، والحفظ امساك ، والاسترجاع فعل ، والقوة الواحدة لا تفي بنوعين مختلفين من الفعل ؟ وقال : الأليق يقولنا (٤) الواحد لا يصبر عنه الا لواحد ، ليس الا ذلك (وقال) ان تذكر النسيان عجيب جدا . وذلك لأن الانسان حال ما يتذكر الشيء الذى نسيه ، اما أن يقصد ذكره بعينه او لا يقصده بعينه . فان قصده بذكره بعينه ، فهو عالم به بعينه . لأن القصد الى الشيء المعين حال الغفلة عنه بعينه محال . واذا كان عالما به بعينه ، امتنع أن يتذكره . لأن التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به . فانه لو كان العلم حاصلًا كان بذكره طلبا لتحصيل الحاصل . وهو محال .

واما ان لم يقصده بذكره بعينه ، بل قصد تذكر شيء . أى شيء كان ، فلم حصل ذكر هذا النسي دون سائر النسيات ؟ فثبت : ان امر التذكر عجيب .



قال الشيخ : « وهنا قوة تفعل فى الخيالات تركيبا وتبصيرا ، تجيع بين بعضها وبعضى ، وتفرق بين بعضها وبعض . وكذلك تجيع بينها وبين المعانى التى فى الذكر . وتفرق هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة . وعضوها الدودة التى فى وسط الدماغ »

التفسير : هنا مسائل :

(٤) بقوله : ص

المسألة الثانية

زعم : أن هذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة ، وإن استعملها الوهم سميت متخيلة . وههنا بحثان :

البحث الأول : أن العقل إما أن يمكنه ادراك هذه الصور الجزئية والمعاني الجزئية ، أو لا يمكنه ادراكها . فإن أمكنه ادراكها فنقول : لعل المدرك لها هو العقل . لا هذه القوى التي أثبتوها . وعلى هذا التقدير لا يمكنكم إقامة الدلالة على إثبات هذه القوى . وإن كان لا يمكنه ادراكها ، نحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات . فكيف يمكنه استعمال هذه القوة المفكرة في تلك الأمور مع كونه غافلا عنها بالكلية ؟

البحث الثاني : هو أن قولكم : أنه إذا استعملها الوهم سميت متخيلة . اعتراف منكم بأن الوهم يستعملها . واستعمال الوهم لها فعل ، وكون الفعل مدركا لتلك المعاني الجزئية انفعال . وحينئذ فقد سلمتم أن الوهم يبدأ الفعل والانفعال معا . وإذا كان كذلك . فلم لا يجوز أن يكون القوى لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط ، من غير حاجة إلى إثبات . هذه القوة ؟

المسألة الثالثة

في

بيان قوله « وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ »

فنقول : أما الدودة فضفتها مذكورة في كتاب « التشريح » وإنما عرفوا أن هذه القوة هناك لأنه متى حصلت الآفة في هذا الموضع ، اختل فعل هذه القوى . وقد تقدم الاستدلال على هذا الكلام .

قال الشيخ : « فهذه هي القوة التي في باطن الحيوان . اعني الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والتخيلة »

التفسير : الكلام على الدلائل التي تمسك بها في إثبات هذه القوى .

« لا أني أزيد هنا سؤالاً آخر فاقول : صور المحسوسات كما يمكن ادراكها على وجه جزئي ، فكذا يمكن ادراكها على وجه كلي . وايضا : المعاني الجزئية القائمة بهذه الأشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئي ، فكذا يمكن ادراكها على وجه كلي ، وايضا : التفكير وهو عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصوله في الجزئيات ، فقد يعقل حصوله أيضا في الجزئيات . وان جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت : أن ادراك الملائم وادراك الجاني ، كما يعقل حصولها في الجزئيات ، فقد يعقل حصولها أيضا في الكليات . فان لم يمتنع إسناد هذه الأمور الثلاثة الى قوة واحدة ، فلم لا يحكم « الشيخ » بإسناد هذه الأمور الثلاثة في الجزئيات الى قوة واحدة ؟ وان امتنع إسنادها الى قوة واحدة ، فكيف يحكم بإسنادها في الكليات الى جوهر النفس ؟ مع أنه في ذاته شيء واحد ليس فيه تركيب البتة . فثبت : أن هذا الكلام مختل .

قال الشيخ : « والحس المشترك غير الخيال . لأن الحافظ قيم القابل والحفظ في كل شيء بقوة غير قوة القبول . ولو كان الحفظ لقوة القبول ، لكان الماء يحفظ الأشكال كما يقبلها ، بل للماء قوة قابلة وليس له قوة حافظة »

التفسير : هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه . وايضا : فهو قد ذكر ههنا أن الماء له قوة القبول ، وليس له قوة الحفظ . فنقول : ان اثبات الدعوى الكلية ، بذكر المثال الواحد لا تثبت ، فلا يلزم من كون الأمر كذا في الماء ، أن يكون الأمر كذلك في سائر المواضع . وأما ترك المثال ورجع الى الدليل العام — وهو أن القبول أمران مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة واحدة — كان الكلام ما ذكرنا (وهو) أن الشيء (الذي) يحكم عليه بكونه حافظا ، لابد وأن يحكم عليه بأنه قابل . لأن الذي لا يقبل كيف يحفظ ؟ وحينئذ يلزم القطع بأن الشيء الواحد محكوم عليه بكونه قابلا وحافظا ، ويلزم منه سقوط هذه الحجة بالكلية .

**قال الشيخ : « وقوة المتحصلة التخيلة خاصيتها حوام الحركة ،
ما لم يغلب وحركتها محاكاة الأشياء بأشباعها واخذادها . فتارة تحكى
الزجاج كمن يقلب عليه السوداء فتخيل صورا سودا ، ومحاكاة أفكار
سبقت ، او محاكاة الأفكار وجبت »**

**التفسير : المراد منه : أن من خواص القوة التخيلة تشبيهه الشيء
بشيءه أو بغيره . أما التشبيه بالتشبيهة ، فلأن الرجل اذا استولى على
مزاجه الخطط السوداء ، فإنه يرى في منامه الصور السود .
وأما التشبيه بالضد فكما قال في بعض المقامات : انها تعبر
بأضدادها .**

وهنا آخر الكلام في القوى الباطنة المحركة .

الفصل الخامس عشر

فى

القوى الحركية والحيوانية

قال الشيخ : « واما القوة المحركة فهى مبدا انتقال الأعضاء بتوسط العضل والعصب بالارادة »

التفسير : اعلم : ان قوله « القوة المحركة هى مبدا انتقال الأعضاء » ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ . فانه ابدل القوة بالمبدأ ، والمحركة بكونها مؤثرة فى انتقال الأعضاء . ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ .

واما قوله « بتوسط العضل » فالمراد منه : ما ثبت فى علم الطب (وهو) ان العامل لقوة الحس والحركة انما يقد فى العصب النابت من الدماغ ، والعصب الثابت من المخاض . بدليل : انما اذا ربطنا العصب وبطنا قويا بكل ما فوق موضع الربط مما يلى جانب الدماغ والاحشاء ، فانه يلقى فيه الحس والحركة ، وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلى الجانب الآخر ، فانه ينطل عنه الحس والحركة . وذلك يدل على ان قوة الحس والحركة انما تصل الى الأعضاء بواسطة اجسام روحانية نافذة من الدماغ او النخاع فى شيايا الاعصاب الى جملة الأعضاء واما العضل وصفاتها واحوالها المذكورة فى كتاب « التشریح »

قال الشيخ : « وله اعوان اولى وثانية . فالعون الاول هو الحركة . اما المتخيلة واما العاقلة . والعونان الاخران قوى النزوع الى المدرك اما نزاعا نحو جذب ، او نزاعا نحو دفع ، فالنزاع نحو الجذب هو التحصيل او الظنون نافعا وملائما . وهذه القوى تسمى شهوانية . والنزاع نحو الدفع هو المتخيل ، ضار او غير ملائم على سبيل المغلبة . وهما مبدا استعمال القوة المحركة فى الحيوان الغير ناطق ، والحيوان الناطق من

حيث هو ناطق . فاحدى القوتين لدفع الضار ، والثانية لجذب الضرورى .
والنافع »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

اعلم : أن الحركة الاختيارية لها مبادئ مرتبة بعضها على بعض فى أربع مراتب :

فالمراقبة الأولى — وهى أبعد المراتب — هى أن يعتقد الحيوان كون الفعل الفلانى مشتملا على ما يميل الطبع اليه ، أو على ما ينفّر الطبع عنه ، أو لا يعتقد فيه واحدا من هذين الأمرين ثم أن ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا حقيقيا علميا ، وقد يكون اعتقادا ظنيا ، وقد يكون محض الاعتقاد العارى عن سبب يوجبه . بل هو محض اعتقاد حصل فى الذهن لا لموجب .

واعلم : أنه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا أو ضارا ، لم يقدم الحيوان على الفعل والترك . وإنما سعى الفعل الحيوانى فعلا اختياريا ، لأن الاختيار عبارة عن طلب الحيز . وهذا إشارة الى ما ذكرناه . فإذا لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارا أو لا اعتقاد كونه نافعا ، امتنع الاقدام على الجذب أو الدفع . بلى يبقى على الحال الموجودة ، فهذه هى المرتبة الأولى .

وأما المرتبة الثانية : فهى أنه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ، ترتب عليه حصول ميل الى الجذب . واذا حصل اعتقاد كونه ضارا ، ترتب عليه حصول ميل الى الدفع . والميل الى الجذب يسمى الشهوة ، والميل الى الدفع (يسمى) بالفضب . وهذه هى المرتبة الثانية .

وأما المرتبة الثالثة : فقد ذكر فى « الاشارات » : أنه عند حصول الشهوة يحصل اجماع على الفعل وعند حصول الفضب يحصل اجماع على الدفع . وهذه المرتبة لم تذكر ههنا وهذا هو الأصوب . وذلك لأنه لا معنى للميل الى الجذب الا الاجماع على الجذب ، ولا معنى للميل الى الدفع الا الاجماع على الترك .

وأما المرتبة الرابعة : وهى فى الحقيقة المرتبة الثالثة — فهى أنه إذا حصل الميل الجازم فى الجذب أو الدفع ، انضاف ذلك الميل الجازم الى القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات ، فيصير المجهود الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات : موجبا لحصول الفعل . وإذا عرفت ما ذكرناه ، سهل عليك الوقوف على عبارات الكتاب .

وقوله : « النزاع نحو الجذب هو المتخيل أو المظنون نافعاً أو ملاًئها » مشعر بالفرق بين النافع وبين الملائم . فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته ، والملائم ما يكون مطلوبا لذاته .

المسألة الثانية

اعلم : أن الذى يتحرك بالاختيار هو الذى يقصد الى أن يفعل الفعل المعين ، والقاصد الى الفعل المعين لابد وأن يكون عالما بماهية ذلك الفعل المعين لأن القصد الى الشيء الذى لا يكون متصورا : محال : أن الذى يكون متحركا بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه مدركا لماهية ذلك الفعل . فثبت : أن المدرك والمحرك لابد وأن يكون واحدا .

ومذهب « الشيخ » أن القوة المدركة محل ، والقوة المحركة فى محل آخر . وذلك باطل قطعاً .

قال الشيخ : « فهذه هى القوة المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هى حيوانات كاملة »

التفسير : ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القوى الموصوفة المذكورة ، فان كثيرا منها يكون خاليا عن كثير منها . فاما الحيوان يكون موصوفا بها بأسرها ، فانه يكون بالغا فى المرتبة الحيوانية التى أقصى الكمال .

قال الشيخ : « وكلها كمالات أجسام على سبيل تصور تلك الأجسام بها »

التفسير : المراد : أن هذه القوى المدركة والقوة المحركة التي عدناها ، فإنها كلها جسمانية بمعنى أنها حالة نى للبدن . وأما جوهر النفس . فإنه غير موصوف بشيء من هذه القوى . والذي نختاره وتقول به : أن جميع هذه القوى والمبادئ (التي هي) صفات حاصلة لجوهر النفس ، هي (١) الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة بأسرها .

قال الشيخ : « ولذلك لا تتم أفعالها إلا بأجسام ، وتختلف بحسب الأجسام »

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » استدل على أن هذه القوى جسمانية بأن قال : هذه القوى لا تتم أفعالها إلا بالأجسام ، وتختلف بحسب اختلاف الأجسام .

وهذه مقدمة واحدة ، ولا بد وأن نضم إليها مقدمة ثانية — هي كبرى القياس — وهي أن يقال : وكل قوة لا يتم فعلها إلا بأجسام وتختلف بحسب اختلاف الأجسام ، فإنها تكون قوة جسمانية ، وحينئذ ينتج هذا القياس : أن هذه القوى قوى جسمانية .

قال الشيخ : « أما المدركة فيعرض لها إذا انفعلت آلتها ، بأن لا تدرك ، أو تدرك قليلا ، أو تدرك لا على ما ينبغي . كما أن البصر إما أن لا يرى أو يرى رؤية ضعيفة ، أو يرى غير الموجود (موجودا) أو على خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعل الآلة »

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » لما ادعى أن هذه القوى لا تتم أفعالها إلا بالأجسام ، وتختلف أحوالها بحسب اختلاف الأجسام ، أخذ يحتج عليه من وجوه :

الحجة الأولى : هذا الكلام وتقديره : أن دخول الآلة على الأفعال المصادرة عن القوى تكون على ثلاثة أوجه : المتشوش والنقصان والبطان

(١) فإنها هي : ص

أما التشوش فيكون بسبب المحر ، وأما النقصان والبطلان فقد تكون بسبب البرد . وجميع هذه القوى المذكورة يحصل فيها هذه الأقسام الثلاثة . وذلك أن البصر إما أن لا يرى . وذلك هو البطلان ، أو يرى رؤية ضعيفة . وذلك هو النقصان ، أو يرى الشيء على خلاف ما هو عليه . وذلك هو التشوش . وبهذا القول في سائر الحواس الخمس الظاهرة ، وفي الخمس الباطنة . مثبت : أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالأجسام ، وأنه متى تغيرت تلك الأجسام عن أمزجتها الموائمة لتلك الأفعال ، فإن تلك الأفعال تختل أيضا . إما بالتشوش أو النقصان أو البطلان .

ولنأفل أن يقول : أن هذا لا يدل على كون هذه القوى جسمية في نواتها ، لأنه من المحتمل أن تكون هذه الأجسام آلات للنفس في هذه الأفعال فإن عند اختلاف هذه الأجسام تختل الأفعال ، لأجل اختلاف تلك الآلات »

قال المشيخ : « ويعرض لها أنها لا تحس بالكيفية التي من آلتها ، إذ لا آلة لها إلى آلتها . وإنما تدرك بالآلة ويعرض لها أن لا تدرك فعلها . لأنه لا آلة لها إلى فعلها ، ويعرض لها أن لا تدرك ذاتها ، لأنها لا آلة لها إلى ذاتها »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على أن هذه القوى لا تتم أفعالها إلا بالأجسام . وتقريره : أن القوة الباصرة لا تدرك نفسها . وهذا يدل على أن ادراكها للأشياء موقوف على الآلة ، فلما امتنع أن يتوسط بينها وبين آلتها آلة ، وامتنع عليها أن تتوسط بينها وبين ادراكها آلة ، وامتنع أن يتوسط بينها وبين نفسها آلة ، لا جرم امتنع عليها أن تدرك آلتها ، وأن تدرك ادراكها ، وأن تدرك نفسها . مثبت : أن هذه القوى لا تتم . أفعالها إلا بالأجسام .

ولنأفل أن يقول : هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الإدراكات قسبان : إدراك يمكن تعقله بجميع الأشياء ، وإدراك لا يمكن تعقله بجميع الأشياء ، فالقوة

العاطلة قوة يمكن تعقلها لجميع الأشياء ، فلا جرم صح عليها أن تدرك نفسها وان تدرك ادراكها لغيرها ، وأن تدرك آلتها . وأما القوة الباصرة . فيمتنع تعقلها الا بالألوان والأضواء ، فلا جرم يمتنع تعقلها بنفسها وادراكها وآلتها . والحاصل : أن هذا الامتناع لا يعلل بفقدان الآلة ، بل أن امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الأشياء ، أمر ثابت لغير القوة الباصرة ونفسها ، لا لعلة منفصلة ، فما لم تثبتوا فساد هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم .

الوجه الثاني : هب أن هذا الامتناع معلل بفقدان الآلة لكن هذا انما يدل على أن هذه القوى لا تصدر عنها آثارها الا بواسطة هذه الآلات . وهذا القدر لا يدل على أنها في ذواتها جسمية ، لاحتمال أن يقال : انها في ذواتها مجردة عن المواد ، الا أن صدور أفعالها عنها لا يمكن الا بواسطة هذه الآلات الجسمية . وعند فقدانها يمتنع صدور الأفعال عنها .

قال الشيخ : « ويعرض لها : أنها ان انفعلت عن محسوس قوى ، لم تحس بالضعيف أثره . لأنها انما تدرك بانفعال آلة . وإذا اشتد الانفعال ثبت الأثر ، وإذا ثبت الأثر ، لم يتم انتعاش (٢) غيره معه »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة على أن أفعال هذه القوى لا تتم الا بالأجسام . وتقريره : أنه لو وضع سراج في مقابلة الشمس ، فانه اذا نظر الانسان اليه فانه لا يراها . وعند سماع صوت الرعد ، لا يسمع صوت البعوضة . وعند الاحساس بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة . وكل ذلك يدل على أن الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة . ثم قال : والسبب فيه : أن الاحساس انما يكون بالانفعال والتأثر عن المحسوسات ، فإذا قوى الاحساس قوى الانفعال ، وإذا قوى الانفعال ثبت الأثر ، وإذا ثبت الأثر لم يتم انتعاش غيره معه .

(٢) انتعاش : ع

ولقائل أن يقول : هذا أيضا ضعيف . وبيانه بأسئلة :

الأول : انا بينا : أن القوة وإن كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة ، ولكنه لا يمتنع أن يكون صدور فعلها عنها موقوفا على وجود آلة جسمانية ، ولا تكون تلك الآلة الجسمانية ، كيف كانت : كافية في ذلك . بل شرط صدور ذلك الأثر عنها : كون تلك الآلة الجسمانية واقعة على وجه مخصوص . فإذا لم تحصل تلك الخصوصية فحينئذ يخل ذلك الفعل . بما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، فانه لا يتم دليلكم .

السؤال الثاني : ان الحكم الذي فكروه باطل ، طردا وعكسا . **أما الطرد :** فلأن قوة الخيال عندهم جسمانية . ثم انا حال ما نتخيل البحر والجبل والسماء والأرض ، يمكننا أن نتخيل البقعة والبغوضة . **وأما العكس .** فلأننا حال ما نتفكر في تركيب المقدمات العقلية ، يكون هذا العمل عمل النفس الناطقة . لأن التصرف في الكليات لا يتأتى الا من النفس . ثم انا حال استغراقنا في التفكر في تركيب برهان عقلي ، لا يمكننا أن نستحضر ادراكا آخر وعلمنا آخر . فههنا هذا الامتناع حاصل مع ان هذه القوة قوة عقلية مجردة .

السؤال الثالث : ان عندكم الادراك سواء كان كلياً أو جزئياً ، هو عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك . وإذا ثبت هذا فنقول : انه اذا قوى الادراك كان ذلك لأجل أن الصورة الحاضرة في ذات المدرك ، صورة ، ثابتة قوية . وثبات هذه الصورة . قوتها تمنع من حصول صورة أخرى . وهذه الملة التي ذكرتموها فيها اذا كان محل الادراك جسماً قائماً بمعنى (لا) فيها اذا كان محل الادراك جوهرًا مجرداً . فثبت : أن الاستدلال بذلك على كون القوة المدركة جسمانية خطأ .

(٣) من وجوه : ص

قال الشيخ : « ويعوض لها أن البدن (في كل شخص (٤))
إذا أخذ يضعف بعد سن الوقوف أن يضعف جميعها (في كل شخص (٥))
فلا يكون ولا شخص واحد تسلم فيه القوة الحاسية . فاذن كلها
بدنية »

التفسير : هذه هي الحجة الرابعة على أن القوى الحاسة جسمانية
وذلك لأن بعد الأربعين ، يأخذ البدن في الضعف . وهذه القوى أيضا
تأخذ في الضعف . وذلك يدل على أن ضعف البدن يستلزم ضعف هذه
القوة . وذلك يدل على أنها جسمانية .

ولفائل أن يقول : لا نسلم أن هذه القوى تأخذ في الضعف بعد
الأربعين . وبيانه من وجوه :

الأول : أنا قد رأينا كثيرا ممن كان في زمان شبابه كثير الأمراض
والعلل ، فلما دخل في سن الكهولة قوى مزاجه وزالت الأمراض والعلل
عنه .

الثاني : أن الشيخ يزداد حرصه وأمله . قال النبي عليه السلام :
« يهرم ابن آدم ، ويشيب معه اثنان الحرص والأمل » ولا شك أن الحرص
والأمل ادراكات جزئية وارادات جزئية . ثم انها بعد الأربعين تأخذ في
القوة لا في الضعف . فبطل قولكم : أن هذه القوى تأخذ في الضعف
بعد الأربعين . ثم نقول : هب أن الأمر كما ذكرتم ، ولكن لم لا يجوز
أن يقال : هذه القوى وإن كانت غير جسمانية بحسب الذات ، إلا أنها
جسمانية بمعنى أن أفعالها لا تصدر عنها إلا بواسطة هذه الآلات . فلاجرم
لزم من اختلال البدن اختلال هذه الأفعال .

واعلم : أنهم لما احتجوا بهذه الحجة على أن هذه القوى جسمانية ،
فقد احتجوا بما يقرب منها على أن القوة العقلية غير جسمانية . قالوا :
القوة العقلية تقوى بعد الأربعين ، مع أن البدن يضعف بعد الأربعين .
فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن ، علمنا : أن القوة العقلية
غير جسمانية ، وأنها غنية في ذاتها عن البدن .

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف أيضا . وبيان من وجهين :
الأول : هو أن الحواس الظاهرة خمسة ، والباطنة خمسة
 أخرى . فيكون مجموعها عشرة ، ومع الشهوة والغضب اثنا عشر ، ومع
 السبعة النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغازية
 والنامية والمولدة تكون تسعة عشر . وكل ذلك أضداد وموانع للقوة العقلية
 عن اشغالها بتحصيل المعارف الحقيقية : التصورية والتصديقية .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا فرضنا أن القوة العقلية جسمانية ، فبعد
 الأربعين يضعف البدن وتضعف جميع القوى . فهب أن القوة العاقلة
 تضعف . لكن تضعف أيضا تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوائق
 وموانع وأضداد العاقلة من أفعالها الخاصة بها . فهب أنه يضعف فعلها
 بسبب ضعف ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف سائر أضدادها فيقابل
 ضعف ذاتها بضعف فقد واحد من أضدادها ضعف سائر أضدادها معينا
 لها على أفعالها فلم لا يجوز أن تكون قوتها بعد الأربعين لهذا السبب ؟
الثاني : أن القوة العاقلة إلى زمان الأربعين قد تكثرت عليها
 الإدراكات التصورية والتصديقية . وكثرة الأفعال سبب لحصول الملكة ، فلم
 لا يجوز أن تكون زيادة قوتها على الإدراكات ، إنما كانت بسبب حصول
 هذه الملكة التي ذكرناها ؟

الوجه الثالث : أن الحرص والأمل يقوى كل واحد منها في زمان
 الشيخوخة . مع أنها يتعلقان بالإدراكات الجزئية . والإدراكات
 الجزئية هي عندكم جسمانية .

الوجه الرابع : لا يجوز أن يقال : المزاج الكهولاني أوقف الإدراكات
 العقلية ، ولا يجب علينا أن نذكر السبب فيه ، بل يكفينا مجرد المطالبة .
 وأما قوله في آخر هذا الفصل : « فاذن هذه كلها بدنية » فاعلم :
 أنه لما ذكر دلائله الأربع على أن هذه القوى المدركة للجزئيات جسمانية ،
 صرح عقيها بذكر النتيجة فقال : « فاذن كلها بدنية » أي فاذن هذه
 القوة المدركة للجزئيات بدنية .

قال الشيخ : « وكذلك الحركة . وذلك فيها اظهر ، لأن وجودها بحركة آلات هي فيها . ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذات فعل خاص »

التفسير : المراد : أن القوة المحركة ببنية جسمانية . واحتج عليه بقوله : أن وجودها بحركة الآلات هي فيها . والمراد : أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع حركة الآلات الجسمانية التي هي الأعصاب والأوتار والعضلات .

ثم قال : ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذات فعل خاص . والمراد : أنه لما ثبت أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة ، الا مع الآلات الجسمانية ، ثبت أنه لا وجود لها من حيث أنها كذلك ذات فعل خاص بها دون الآلات الجسمانية . والحاصل : أنه لما ثبت أنها لا تكون قوية على التحريك الا مع الآلات الجسمانية ، امتنع أن يقال : أنها وحدها بدون الآلات الجسمانية تكون قوية على التحريك .

ولمقاتل أن يقول : هذا الكلام مختل بحسب المعنى وبحسب اللفظ أما كونه مختلا بحسب المعنى فمن وجهين :

الأول : لا نسلم أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية . وذلك لأن هذه القوة التي تحرك الأعضاء والأوتار والعضلات ، فلو كان تأثيرها في تحريك الجسم موقوفا على هذه الآلات لكان تأثيرها في تحريك هذه الآلات موقوفا على آلات أخرى . ولزم التسلسل ، أو لزم توقف الشيء على نفسه . وكلاهما باطلان .

الثاني : هب أن تأثير هذه القوى في التحريك يتوقف على هذه الآلات الجسمانية . فلم قلتم : أنه يلزم أن تكون هذه القوة حالة في الجسم ؟ ولم لا يجوز أن يقال : المحرك للبدن هو النفس التي هي جوهر مجرد ، الا أنها لا تقوى على هذا التحريك الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية ؟

وأما أن هذا الكلام مختل بحسب اللفظ . فمن وجهين :

الأول : ان قوله : ان وجودها بحركة آلات هي فيها ، مشعر بأن وجود هذه القوى معلل بحركة تلك الآلات ، لكنه لا نزاع في أن حركة تلك الآلات حركات اختيارية تكون معللة بهذه القوى . وحينئذ يلزم الدور .

الثاني : ان قوله : ان وجودها بحركة آلات هي فيها مصادرة على المطلوب الأول . لأن قوله هي : ضمير عائد الى القوى . وقوله فيها (٦) : ضمير عائد الى الآلات . فكان المعنى : أن هذه القوى موجودة في هذه الآلات ، وليس المطلوب الا ذلك . فكان هذا مصادرة على المطلوب الأول . وانه باطل .

فهذا جملة ما ذكره « الشيخ » في بيان أن هذه القوى جسمانية .
قال المفسر : الحق عندي : أن المدرك بجميع الإدراكات لجميع المدركات هي النفس وأن المحرك أيضا هو النفس . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : — وهي الغاية (٧) في القوة والموضح — أن نقول : انا اذا سمعنا صوت « زيد » علمنا : أن صاحب هذا الصوت شخصي معين مشكل بالشكل الفلاني ، واذا رأينا صورة العسل حكنا بأنه موصوف بالمطعم الفلاني . والحاكم بشيء على شيء يجب أن يكون مدركا للحكم والمحكوم به . ضرورة أن التصديق مسبوق بتصور الطرفين . فهنا شيء واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الإدراكات التي هي الحواس الخمس . ثم نقول : اذا تخيلنا صورة « زيد » ثم ادركنا صورته ، حكنا بأن صورة هذا المحسوس هي صورة لذلك المتخيل ، فعلمنا أن الإدراك والتخيل ، حصلا لشيء واحد ، ثم نقول : انا نحكم على هذا الشخص بأنه عدو ، وعلى الآخر بأنه صديق . فهذا الحاكم يجب أن يكون مدركا لهذه الأشخاص ولهذه المعاني ، لعين ما ذكرناه .

(٧) الهاية : ص

(٦) فيها هي ضمير : ص

ثم نقول : انا نتصرف فى صور المحسوسات وفى هذه المعانى الجزئية بالتركيب تارة ، وبالتحليل أخرى . ثم نقول : انه يمكننا حمل الكليات على الجزئيات ، فهننا شىء واحد هو المدرك للكليات والجزئيات معا ، لكن مدرك الكلى هو النفس ، ومدرك الجزئى أيضا هو النفس . فثبت : أن المدرك لجميع المدركات الكلية والجزئية بجميع أنواع الإدراكات : شىء واحد وهو النفس . ثم نقول : الذى يحرك بالاختيار هو الذى يقصد الى التحريك . والقصد الى الشىء مشروط بكون ذلك القاصد مقصورا لماهية ذلك المقصود ، ولكونه حاكما بأنه يجب تحصيل ذلك المقصود . وعند هذا القول (فان) كل محرك بالاختيار هو قاصد لذلك التحريك . وكل قاصد أمرا من الأمور فهو شاعر بماهية ذلك المقصود ، ينتج : كل محرك بالاختيار فهو شاعر بماهية ذلك الفعل . فثبت : أن المدرك والمحرك شىء واحد . وهذا برهان قاطع فى اثبات هذا المطلوب .

واعلم : أن هذا الفصل من أدل الدلائل على اثبات النفس الناطقة . وذلك لأننا نقول : الإنسان شىء موصوف بكل الإدراكات ، بجميع المدركات . ولا شىء من أجزاء البدن كذلك ، ينتج من الشكل الثانى : أن الإنسان شىء مغاير لمجموع البدن ولجميع أجزائه وهذا البرهان هو الذى عليه تعويلنا فى اثبات أن النفس جوهر مغاير لمجموع البدن ، ولكل واحد من أجزائه ■

الحجة الثانية فى اثبات هذا المطلوب : أن كل واحد يعلم بالضرورة انه هو الذى أبصر البصرات وسمع المسموعات وذاق ولس وتذبل وتفكر واشتهى وغضب . ومن نازع فيه فقد نازع فى أجلى العلوم الضرورية وأوضحها . ولا شك أن المشار اليه لكل واحد بقوله « انا » ليس الا جوهر النفس ، فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأفعال وبهذه الصفات : ليس الا النفس .

الحجة الثانية : النفس لو لم تكن مدركة للجزيئات ، لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث انه هو . ولو لم تكن مدركة لم تكن قاصدة للتصرف من حيث هو ، فحينئذ يكون الانسان مغايرا لهذا البدن ، ولا يكون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا — وكان هذا البدن شيئا آخر اجنبيا عن الانسان من كل الوجوه — ومعلوم ان كل ذلك باطل . فثبت بهذه البراهين : أن جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس .

الفصل السادس عشر

فى

النفس الناطقة

قال الشيخ : « ومن الحيوان : الانسان (وهو مختص بنفس (أ))
انسانية تسمى نفسا ناطقة . اذ كان أشهر أفعالها وأدل آثارها الخاصة
بها : النطق . وليس يعنى بقولهم نفس ناطقة أنها مبدأ النطق فقط ، بل
جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها »

قال المفسر : لما تكلم فى القوى الحيوانية ، شرع الآن فى شرح أحوال
النفس الانسانية . وهنا منألتان :

المسألة الأولى

المراد من النفس : الشيء الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا »
فإن نفس كل شىء ذاته وحقيقته . وذات الانسان هو الشيء الذى يشير
اليه بقوله « أنا فعلت » و « أنا أبصرت » و « أنا عقلت » و « أنا
غضبت » وهنا دقيقة : وهى أن الشيء الذى يشير اليه كل واحد بقوله
« أنا » مغاير للشيء الذى يشير اليه كل واحد الى غيره بقوله « أنت »
وذلك لأنى اذا أشرت الى نفسى بقولى « أنا » فالمشار اليه ليس هو
البدن ولا جزء من أجزاء البدن ، لأنى حال ما أكون شديد الاهتمام
بنحصيل ادراك أو بتحصيل فعل ، فانى كثيرا (ما) أقول : انى فعلت
كذا وفعلت كذا . وعندما أقول هذا يكون المشار اليه بقولى « أنا » حاصلا
فى ذهنى لا محالة ، مع أنى فى تلك الساعة أكون غافلا عن بدنى وعن
جميع أجزاء بدنى . وهذا يدل على أن الشيء الذى أشير اليه بقولى
« أنا » مغاير لهذا البدن ولجميع أجزاء البدن . وأما الذى أشير اليه

(أ) يختص بنفس : نع

بقولى « انت » فليس إلا هذا البدن . لأن المشار اليه بقولى « أنت » ليس الا ما أدركته ببصرى . وما ذاك الا هذا الجسم المخصوص . وكذلك فان الانسان اذا مات . فالذى كان يشير الى نفسه بقوله « أنا » لم يبق . وأما الذى كنت تشير اليه بقولى « هو » فانه باق . فلهذه الدقيقة ترى العقلاء يقولون فيمن مات : أنه ما بقى وأنه هلك . وقد يقولون : انه هو هذا الجسد الموضوع هنا . فتقولهم : هلك وما بقى ، يريدون به ذلك الشيء الذى يشير الى نفسه بقوله « أنا » وتقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشيء الذى كان غيره يشير اليه بقوله « هو »

المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » يدل على أن تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير أن يفيد فائدة معقولة . وغدى : انه ليس الأمر كذلك ، بل هو اسم يفيد فائدة معقولة . وبيانه : أن المدرك للشيء قسمان :

أحدهما : الذى يدرك شيئا لكنه لا يمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء . وهذا حال جميع الحيوانات العجم ، فانها قد تدرك أمورا كثيرا مما يلائمها أو ينافرها . ولكنها لا يمكنها أن تعرف غيرها أحوال تلك الحركات .

والقسم الثانى : الذى يدرك شيئا ثم يمكنه أن يعرف غيره بأنه أدرك ذلك الشيء . وهذا هو الانسان . فانه اذا أدرك شيئا أمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء ، وأمكنه أيضا أن يعرف غيره أحوال تلك المدرك . ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة : منها المنطق والعبارة ، ومنها الإشارة ، ومنها الكتابة . الا أن أكملها هو المنطق ، فلا جسم جعلوا المنطق عبارة عن كون الانسان قادرا على أن يعلم غيره ما فى قلبه من الأحوال المختلفة والادراكات المتباينة . فظهر بهذا أن وصف النفس الانسانية بأنها ناطقة ليس بمحض اللقب ، بل هو اسم يفيد هذه الفائدة

واعلم : ان الحكماء لما قالوا في حد الانسان : انه الحيوان الناطق :
طعن بعضهم فيه . وقال : ان الحد باطل طردا وعكسا .

أما الطرد . فلأن البيغاء ينطق وليس بانسان . وأما العكس .
فلأن الألبكم انسان وليس بناطق .

واعلم : أن من وقف على ما ذكرناه في تفسير الناطق ، علم أن
هذا السؤال باطل . وذلك لأننا بينا أن مرادنا من الناطق : كونه قادرا
على اعلام غيره بما في قلبه من الأحوال والعلوم . والبيغاء لا يقدر
على ذلك ، والألبكم يقدر على ذلك بسائر الطرق . فزال هذا السؤال .

قال الشيخ : « ولها خواص (٩) منها ما هو من باب الفعل في البدن ،
ومنها ما هو من باب الادراك ، ومنها ما هو من باب الانفعال . فأما
الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال ، ففعل ليس يصدر
عن مجرد ذاتها ، وأما الادراك الخاص ، ففعل يصدر عن مجرد ذاتها
من غير حاجة الى البدن »

التفسير : ذكر أن خواص النفس منها ما هو من باب الادراك .
ومنها ما هو من باب الفعل . ومنها ما هو من باب الانفعال . وعندى :
أن هذا التقسيم مختل . وذلك لأن الادراك إما أن يكون تصورا ، وإما
أن يكون تصديقا . فأما التصور فانه من باب الانفعال ، فانه عبارة عن
حصول صورة في النفس من غير أن يقترب به حكم ، فلا يكون للنفس معها
نسبة الا بالقبول . وهذا هو الانفعال وأما التصديق فانه من باب الفعل .
لانه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء . وهذا الحكم فعل . فثبت : أن
الادراك إما أن يكون انفعالا . وإذا كان كذلك ، كان جعل الادراك قسما
للفعل والانفعال خطأ .

(٩) نص عبارة عيون الحكمة : « ولها خواص منها ما هو من باب
الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال . فأما
الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد
ذاتها . وأما الادراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة
الى البدن »

ولاجيب أن يجيب فيقول : المراد بالفعل والانفعال اللذين جعلهما
فى مقابلة الادراك : الفعل والانفعال اللذان لا يكونان من جنس الادراك .

قال الشيخ : « واما الأفعال التى تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى
البدنية : فالتعقل والروية فى الأمور الجزئية ، فيما ينبغى أن يفعل وما لا
ينبغى أن يفعل ، بحسب (١٠) الاختيار »

التفسير : ذكر ان الأفعال التى تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة
البدن والقوى البدنية ، أمران : أحدهما : التعقل . والثانى : الروية (١١)
فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل ، بحسب
الاختيار . ولقائل أن يقول : أتريد بهذا التعقل ادراك الكليات ، أو
ادراك الجزئيات ؟ فإن أردت به أدراك الكليات ، فهذا القسم قد جعلته
فعلا يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن . وإن أردت به
ادراك الجزئيات ، فقد زعمت فيما سبق : أن ادراك الجزئيات
لا يحصل الا للقوى الجسمانية ، فكيف اسندته الآن الى جوهر النفس
الناطق ؟ أما الثانى وهو الروية فى الأمور الجزئية . فهذا أيضا من
الكلام العجيب . وذلك لأنه يقال : هل تقول بأن النفس تدرك الجزئيات
أو لا ؟ فإن قلت به فحينئذ يبطل ما ذكرته فى الفصل المتقدم من أن
ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية . وإن لم تقل به
فحينئذ يمتنع كون النفس متروية فيها ، لأن التروى عبارة عن التصرف
فى الأمور ، بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى . فإن لم تكن تلك الجزئيات
مدركة للنفس ، فكيف تقدر النفس على التصرف فيها ؟ وحقا أقول : ان
اقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذا الكلمات المتناقضة ، لعجيب جدا .

(١١) الرؤية : ص

(١٠) وبحسب : ص

قال الشيخ : « ويتعلق بهذا الباب ; استنباط الصناعات (١٢) العملية والتصرف فيها (١٣) كالملاحة والفلاحة والمصباغة والتجارة »

التفسير : هذه الصناعات اما أن تستنبط كلية . مثل أن تستنبط أن الفلاحة كيف تكون ؟ وقد تستنبط جزئية مثل أن تستنبط أن فلاحة هذه الأرض كيف تكون ؟

أما الوجه الأول : فهو من خواص النفس ، ولا تعلق للبدن به البتة .

وأما الوجه الثاني : فهو من خواص القوى البدنية ، ولا تعلق للنفس به . فلم يبق هنا شيء يمكن أن يضاف الى النفس والبدن جبيما .

قال الشيخ : « وأما الانفعالات فأحوال تعرض للبدن ، مع مشاركة النفس الناطقة . كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والتعيا والرحمة والرافة والألفة . وغير ذلك » (١٤)

التفسير : اعلم : أن الانسان اما أن يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود ، أو يعتبر حال ما دخل في الوجود . أما القسم الأول وهو أن يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود ، فاما أن يعتقد فيه كونه ضارا أو نافعا . أو لا يعتقد فيه لا كونه ضارا ولا كونه نافعا . أما القسم الأول . وهو أن يعتقد فيه كونه ضارا . فاذا اعتقد أن الضار متوجه اليه . فان اعتقد كونه قادرا على دفعه ، حصل في قلبه ميل جازم الى الدفع ، وذلك هو الغضب . وعند حصول هذا التصور والميل الى الدفع ، يتسخن البدن ويحصل الغليان في دم القلب . وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه ، حصل في قلبه الخوف ، وانحصر الروح القلبي في الداخل ، وتغير لون

(١٢) الصناعة : ص

(١٣) فيها كالصناعة والفلاحة والملاحة : ص

(١٤) النص : « وأما الانفعالات فأحوال تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياة والرحمة والرافة والألفة . وغير ذلك »

لوجه الى الكودة والرماسية . واما ان كان بحيث تارة يجوز كونه قادرا على دفعه ، وتارة يمتد كونه عاجزا عن الدفع ، فهنا كما اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان ، فانه يختلط في ظاهر البدن آثار الغضب والخوف . واما القسم الثاني . وهو أن يمتد في ذلك الأمر المستقبل أنه بتقدير حصوله يكون نافعا ، فان لم يمتد تجويزه متوجها اليه ، فانه يحصل في قلبه ميل جازم بأنه لابد من تحصيله . وذلك هو الشهوة . فان اعتدنا كونه متوجها اليه حصل في قلبه فرح وسرور وانبساط الروح القلبي الى خارج ، وكل ما كان الفرح اقوى ، كان ذلك الانبساط أجمل . وحينئذ يسخن البدن ويحسن لونه وتظهر آثار صلاح الحال على الوجه . هذا كله كلام في اعتبار ما لم يدخل في الوجود .

أما القسم الثاني : وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود . فذاك الشيء إما أن يعتد فيه كونه حسنا ، أو يمتد فيه كونه قبيحا ، أو لا ذاك ولا هذا . فان اعتد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة ، وان اعتد فيه كونه قبيحا ، تبعه الحزن وانحصار دم القلب الى باطن القلب . وعندما يمتد أنه غير قبيح ، فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن . وإذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس ، توالى الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه . وذلك هو الخجل .

فهذا هو الإشارة في ضبط هذه الأحوال .

واعلم : أن الفرح قد يتبعه الضحك ، لما أن الحرارة توجب تمدد العضلات ، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء . بسبب أن الروح اذا انحصرت داخل القلب ، استولى البرد على ظاهر البدن ، والبرد يوجب التقيض والتكثيف . واذا استولى هذا التقيض على جرم الدماغ ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال الى المعينين . وذلك هو البكاء . فهذا هو الحكم الأكثرى في هذا الباب .

واذا عرفت هذا فنقول : انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير أو شر أو نافع أو ضار ، لم تحصل الرغبة والغفرة . وما لم يحصل هذان الأمران

لم تحصل هذه الأعراض الانسانية في جوهر النفس — أعنى الغضب والشهوة والفرح والخوف والجزن والحجل — بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس بوجب حصول التغيرات المزاجية المذكورة في جوهر البدن .

قال الشيخ : « وأما الذى يخصها وهو الإدراك فهو التصور للمعاني الكلية . وهنا حاجة الى أن تصور لك كيفية هذا الإدراك »

التفسير : لا شك أن كل إدراك فهو إما تصور وإما تصديق . فلا أدري لم اقتصر هنا على ذكر التصور ، ولم يذكر التصديق البتة .

قال الشيخ : « فنقول إن كل واحد من أشخاص الناس مثلا . هو إنسان . لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلة في أنه إنسان ولا يعرى منها هو في الوجود ، مثل حد جسده في قده ولونه وشكله والملموس منه . وسائر ذلك . فإن هذه كلها وإن كانت انسانية فليست شرطا في أنه إنسان ، والا لتساوى فيها (كلها) أشخاص الناس كلهم ، ومع ذلك فأننا نقول أن هناك شيئا هو الإنسان »

التفسير : المراد من هذا الكلام : أن أشخاص الناس مشتركة في معنى الانسانية ومختلفة في مقاديرها وأشكالها وسائر صفاتها . وبما به المشاركة غير ما به المباينة . فمعنى الانسانية فيها مغاير لهذه الصفات .

قال الشيخ : « ويئس ما قال من قال : أن الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة . فانك لا تجد جملتين على حالة واحدة »

التفسير : قال بعضهم : الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة في الخارج .

واعلم : أن هذا المذهب باطل . واحتج « الشيخ » على بطلانه بأن جميع الجملة المحسوسة في الخارج ، مختلفة في المقادير والأشكال . والإنسان من حيث هو إنسان أمر واحد في الكل .

واعلم : أن هذا الاستدلال ضعيف . وذلك لأنه إن وقع النزاع
فى أن الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة أم لا ؟ فلا نزاع فى أن
الأجسام النباتية والمعدنية ليست الا هذه الأجسام ، ثم أنك لا تجد
جسمين من النبات الا وهما مختلفان فى القدر والشكل والصفة ، وكذا
القول فى المعدنيات . ومع ذلك فلم يلزم اثبات نفس مفارقة لها . فكذا
هنا . وكذا القول فى الأعراض . فان كان سوادين يفرضان ، فهما
مشاركان فى معنى السوادية وغير مشتركين فى تكوين هذا ، وذلك .
فلم يلزم اثبات نفس مفارقة للأعراض فكذا هنا .

بل الواجب أن يقال : الدليل على أن الانسان ليس هو هذه الجملة
المحسوسة وجوه :

الأول : انا قد نعقل معنى الانسان حال كوننا غافلين عن هذا
البدن بمجموعه وبأجزائه .

الثانى : ان أجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا .
وأما « زيد » من حيث هو ذلك المشار اليه بقوله « أنا » فانه غير متبدل ،
والمتبدل مغاير لغير المتبدل ، فالبدن المحسوس مغاير للمشار اليه بقوله
« أنا »

الثالث : ان المحسوس من هذا البدن هو هذا السطح واللون .
والعلم الضرورى حاصل بأن المشار اليه لكل احد بقوله « أنا » باق .
فثبت بهذه الدلائل : فساد قول من يقول : الانسان هو هذه الجملة
المحسوسة .

قال الشيخ : « وهذه الأحوال الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول
مانتها ا فان كل واحد من أشخاص الناس تتفق له مادة على مزاج
واستعداد خاص . وكذلك يتفق له وقت وزمان . وأسباب اخرى تتعاون
على الحاق هذه الأحوال (١٥) به الحاقا خاصا به »

(١٥) « هذه الأحوال للماهيات من جهة مواردنا . ثم الحس —
إذا أدرك الانسان — فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان من حيث هو =

التفسير : لما بين أن معنى الانسانية مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص ، ذكر ما هو السبب لحصول هذه الأحوال المختلفة مع الانسانية . وذلك السبب : هو المادة .
ولقائل أن يقول : تعليل هذه الأعراض المختلفة بالمادة باطل .
ويدل عليه وجهان (١٦) :

الأول : ان مادة النفس الانسانية ليس الا للجسم . ولا شك ان طبيعة الجسمية معنى واحد . فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسمية ، ثم ان الجسمية معنى واحد فى الكل ، لزم استواء جميع الأبدان فى جميع هذه الصفات . وذلك محال .

الثانى : هو أن الاختلاف فى هذه الصفات لو كان لأجل المادة ، فالاختلاف فى المواف ان كان لأجل الاختلاف فى الصفات ، لزم الدور . وان كان لاختلاف مواد تلك المواد ، لزم التسلسل . وهو محال .

الثالث : انه لو كان حصول هذه الصفات لأجل المادة ، لدابت هذه الصفات بدوام المادة التى هى الجسمية . وذلك محال .

الرابع : ان المادة قابلة . والقابل لا يكون عندهم مؤثرا ، فبيتنع أن تكون حصول هذه الأحوال مختلفة لأجل المادة . بل السبب فى حصول هذه الأحوال المختلفة : ان كل صفة حصلت فى مادة ، فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة أخرى ، وتلك الصفة السابقة أعست للمادة لقبول الصفة اللاحقة .

قال الشيخ : « ثم ان المحس اذا ادرك الانسان ، فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان ، من حيث هى مخالطة لهذه الأحوال والأعراض

= مخالطة هذه الأعراض والأحوال الجسمانية . ولا سبيل لها الى ان ترتسم فيها مجرد ماهية انسان ... الخ » (عيون الحكمة)
(١٦) وجهان : ص

الجسمانية . ولا سبيل لها الى ان ترتسم فيها مجرد ماهية الانسان حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية . وهذا يظهر بانتي تامل . والحس كانه نزع تلك الصورة عن المادة واخذها في نفسه . لكن نزع . اذا غابت المادة غاب ، ونزع مع العائق العرضية المادية . فاذن لا مخلص للحس الا مجرد الصورة . واما الخيال فانه (قد) يجرد الصورة تجريدا اكبر من ذلك . وذلك انه يستحفظ الصورة وأن غابت المادة . لكن ما يتراءى للخيال من الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا لا يكون مجردا عن العائق المادية . فان الخيال ليس يتخيل صورة الا على نحو ما ، من شأن الحس ان يؤدي اليه . واما الوهم فانه وان استثبت معنى غير محسوس ، فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية .

فاذن لا سبيل لشيء من هذه القوى ان تتصور ماهية شيء مجرد عن عائق المواد وزوائدها الا النفس الانسانية . فانها هي التي تتصور كل شيء بجده ، كما هو منقوص عنه العائق المادية . وهي المعنى الذي من شأنه ان يوقع على كثيرين . كالانسان من حيث انه انسان فقط . فانها اذا تصور هذه المعاني ، تعدى التصور الى التصديق بان يؤلف بينهما (١٧) على سبيل القول الجازم «

التفسير : قد عرفت ان الشخص المعين من الناس انما صار ذلك الشخص لأن الانسانية انضافت اليها أعراض كثيرة ، وصار مجموعها ذلك الشخص . اذا عرفت هذا فنقول : الادراك ان يكون ادراكا للجزئى ، او للكل . فان كان ادراكا للجزئى فاما ان يكون ادراكا يتوقف على حصول المدرك في الخارج ، او لا يتوقف . والاول هو الاحساس ، فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هذا ، بشرط ان يكون ذلك الشخص حاضرا . والثانى هو التخيل ، فانه يمكننا ان نتخيل صورة « زيد » بعينه ، وان لم يكن « زيد » حاضرا . واما ادراك الكل . فهو ان يعقل الانسان من حيث انه انسان ، مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه . وهذا الادراك هو التجريد التام .

ولقائل أن يقول : هذه الصورة العقلية التي زعمتم أنها مجرد (١٨) صورة جزئية مشخصة حالة في نفس «زيد» وتكون مقرونة بسائر الصفات القائمة بتلك النفس . فكيف زعمتم : أنها صورة كلية مجردة ؟ بل نقول : القول بآثبات الصورة المجردة محال في العقول . لأن ذلك المجرد إما أن يكون موجودا أو معدوما ، فإن كان موجودا فأما أن يكون في الخارج أو في ذهن . والأول باطل لأن كل ما يكون موجودا في الخارج فهو شخص معين ، فلا يكون مجردا . والثاني باطل لأن كل ما حصل في ذهن معين ، فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة ، ولا يكون مجردا . وإما أن كان معدوما فالمعدوم نفي محض وعدم صرف ، فيمتنع وصفه بكونه مجردا أو يكون مشتركا فيه .

لا يقال : المراد من قولنا : ان الصورة الذهنية كلية أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها في الذهن ، فإن تلك الماهية من حيث هي تكون منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الخارجية . لأننا نقول : إذا افترضنا بهذا القدر ، فلم لا تقولون بأن الشخص المعين الموجود في الأعيان أهر كلى ؟ بمعنى أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها في الأعيان ، لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الذهنية والخارجية .

قال الشيخ : « فالإنسان الذي يصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفسا ناطقة . وله قوتان : أحدهما : معدة نحو العمل ووجهها إلى البدن ، وبها يميز بين ما ينبغي أن يفعل ، وبين ما لا ينبغي أن يفعل ، وما يحسن ويقبح في الأمور الجزئية . ويقال له : العقل العملي . ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات »

التفسير : المراد : أن النفس الناطقة لها قوتان : أحدهما عملية . وهي التي باعتبارها يتمكن من تدبير البدن . وبهذه القوة يميز الإنسان بين ما ينبغي أن يفعل ، وبين ما لا ينبغي أن يفعل ، وما يحسن وما يقبح

(١٨) مجردة : هي

فى الأمور الجزئية . وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم ، فهو مكرر . وقد
ذكرنا عليه : أن هذا التمييز بين ما ينبغي وبين ما لا ينبغي ، وبين ما يحسن
وبين ما لا يحسن : إما أن يكون على وجه كلى ، أو على وجه جزئى .
فإن كان الأول . فهذا داخل فى الإدراكات الكلية — وهى القوة النظرية
— وإن كان على وجه جزئى ، لزم كون النفس مدركة للجزئيات . وذلك
عنده باطل .

والجيب أن يجيب فيقول : هذه الإدراكات كلها كلية ، إلا أن بعضها
يكون إدراكا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الإدراك
يسمى بالقوة العملية — وبعضها يكون إدراكا ، لما وجوده لا يكون
باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الإدراك يسمى بالقوة النظرية —

قيل الشيخ : « والثانية (قوة) معدة نحو النظر والعقل الخاص
بالنفس . وجهها الى فوق . وبها ينال الفيض الالهى . وهذه القوة
(قد تكون بعد بالقوة) ما لم تعمل (١٩) شيئا ولا تتصور . بل هى مستعدة
لأن تعمل العقولات (بل هى استعداد ما للنفس ، نحو تصور العقولات)
وهذه تسمى العقل بالقوة والعقل الهيولى . وقد تكون قوة أخرى اخرج
مها الى الفعل . وذلك بان تحصل للنفس العقولات الأولى ، على نحو
الحصول الثانى (٢٠) الذى ذكره . وهذا يسمى العقل بالملكة . ودرجة
ثالثة وهى أن يحصل للنفس العقولات المكتسبة ، فتحصل للنفس عقل
بالفعل . ونفس تلك العقولات تسمى عقلا مستفادا »

التفسير : هذا هو الكلام فى تفصيل أحوال القوة النظرية التى
للنفس الناطقة . وأعلم : أنها قابلة للعلوم والمعارف . ثم هذا على أربع
مراتب :

(١٩) بعد بالقوة لم تعمل شيئا : ع
(٢٠) الثانى : سقط أع

المرتبة الأولى : أن تكون النفس خالية من جميع المعارف البدئية والكسبية . والنفس متى كانت في هذه النوبة ، فإنها تسمى عقلا هيولانيا .

والمرتبة الثانية : هي أن تحصل لها العلوم البدئية ، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب . والنفس متى كانت في هذه العرجة ، فإنها تسمى عقلا بالملكة . وذلك لأن حصول هذه العلوم البدئية ، يفيد النفس قدرة على أن تتوصل بتركيبها إلى اكتساب (العلوم) النظرية .

والمرتبة الثالثة : أن يكتسب هذه العلوم الفكرية . إلا أنها لا تكون حاضرة بالفعل . ولكنها تكون بحيث متى شاء الإنسان أن يستحضرها ، قدر على ذلك . والنفس متى كانت في هذه الدرجة ، فإنها تسمى عقلا بالفعل . و « الشيخ » أهل هذه المرتبة في هذا الكتاب .

والمرتبة الرابعة : أن تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة بالفعل . والإنسان يشاهدها أو ينظر إليها بعين عقله . والنفس متى كانت في هذه المرتبة تسمى عقلا مستنادا .

قال الشيخ : « ولأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل ، فإنها يفرج بشيء تفيد تلك الصورة . فاذن العقل بالقوة إنما يصير عقلا بالفعل بسبب تفيد المعقولات ، ويتصل به أثره . وهذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا . وليس شيء من الأجسام بهذه الصفة . فاذن هذا (الشيء) عقل بالفعل . وفعال فينا . ويسمى عقلا فعلا »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : اثبات العقل الفعال . والدليل على وجوده : أن هذه النفوس الناطقة كانت في أول الأمر خالية عن المعارف والعلوم . فإذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم ، بعد أن لم تكن حاصلة ، فلا بد لحصولها من سبب . وهذه المقدمة حقة . لأن حدوث الشيء بعد أن لم يكن ، لا بد له من سبب . فأما أن يكون ذلك السبب يجب

أن يكون عقلا بالفعل ، فهذا إنما يظهر اذا قيل : ان ذلك السبب
 إنما ان يكون جسما ، أو حالا فى الجسم ، أو لا جسما ولا حالا فى
 جسم . والتسمان الأولان باطلان ، فتعين الثالث . ثم نقول : ذلك
 الموجود المجرد الذى لأجله تصير هذه النفوس عالمة بعد أن كانت جاهلة ،
 لا يجوز أن يكون هو الله — تعالى — بل يجب أن يكون غيره . وذلك
 الغير إنما يمكن أن يؤثر فى تغيير النفس عالمة ، بعد أن كانت جاهلة ،
 لو كان هو فى نفسه عالما بحقائق الأشياء ، علما لازما لذاته ، باقيا ببقاء
 وجوده ثم نقول : ذلك الغير يجب أن يكون شيئا واحدا لا غير . وعند
 إثبات جميع هذه المقدمات يظهر اثبات أن ذلك الشيء يكون عقلا بالفعل
 فى ذاته ، ويثبت أنه هو الذى يصير النفوس عالمة بالفعل . وكان
 ذلك الشيء عقلا فعلا ، ويكون هو والعقل (٢١) الفعال واحدا .

و « الشيخ » لم يثبت شيئا من هذه المقدمات ، ولم يقرر واحدة
 منها بشبهة ، فضلا عن حجة . فكيف يمكن إثبات هذا الشيء الذى سماه
 بالعقل ؟

ومن الناس من قال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه
 المعارف والعلوم : هو الجسم . لأن الجسم ادون حالا من النفس ، والادون
 لا يكون سببا لحصول صفة الكمال لما هو أشرف منه . فثبت : أن المؤثر
 فى حصول هذه المعارف والعلوم : ليس هو الجسم ، ولا يكون شيئا حالا
 فى الجسم ، لأن الحال فى الجسم احسن حالا من الجسم . ولما لم يصلح
 الجسم لهذه الامادة ، فلان لا يصلح المعرض الحال فى الجسم لهذه الافادة
 كان أولى . فثبت : أن مفيد هذه العلوم والمعارف : موجود ليس بجسم
 ولا جسمانى .

ثم نقول : ذلك الشيء إنما ان يكون هو الله — سبحانه — أو غيره
 والأول باطل . لأنه تعالى واحد . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد .
 فثبت : أن ذلك الشيء موجود غير الله — تعالى — ثم نقول : ذلك الشيء

(٢١) العقل : ص

يجب أن يكون مقصوراً للأشياء ، ومتصرفاً بها ادراكاً حاضراً بالفعل ، لأن كل كمال يحصل منه شيء لشيء ، فحصول ذلك الكمال لذلك المبدء ، أولى من حصوله لذلك المستفيد . فذلك الوجود الذى هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم فى نفوسنا ، يجب أن يكون هو أولى بأن يكون موصوفاً بهذا الكمال . ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون مبدءاً حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئاً ، والمبدء لحصولها لطائفة أخرى من النفوس شيئاً آخر ؟ وذلك لأن الجوهر الواحد كافى فى ذلك . ولا حاجة فى هذا (الى) التكثير .

فهذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه المقدمات .

واعلم : أن هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات اليها فى غاية الضعف . أما الكلام المبني على الخسبة والشرف . فقد عرفت (٢٢) أنه ليس فى غاية القوة . وأما قوله : لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف هو الله — تعالى — لأنه واحد . والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فنقول : والعقل الفعل موجود واحد فى ذاته ، فكيف تصدر عنه هذه المعارف التى لا نهاية لها ، والنفوس التى لا نهاية لها ؟

فان قالوا : الصادر عنه انها هو الوجود . والوجود شيء واحد فى نفسه ، وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات . فنقول : هذا بناء على أن تأثير العلة الفاعلة فى وجود المعلول لا فى ماهيته . وقد أبطلنا ذلك فى سائر الكتب . ثم ان سلمنا ذلك ، لكننا نقول : فإذا جوزتم ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : الصادر عن المبدء الأول — سبحانه — هو الوجود فقط ؟ وأما تعدد الموجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوايل . ثم ان سلمنا أن مبدء هذه المعارف موجود مجرد غير الله — تعالى — فلم قلتم : ان ذلك الموجود يجب أن يكون مدركاً للحقائق وعالماً بها ؟ (ل) قوله : « علة الكمال أولى بذلك الكمال » قلنا : هذا الكلام خطاى . وذلك لأنه ليس كل ما كان علة لشيء ، فانه يلزم كونه موصوفاً بذلك المعلول .

(٢٢) وقد عرفته : ص

ألا ترى أن الحركة علة للسخونة . ثم أنها غير موصوفة بالسخونة ،
والشمس مسخنة مع أنها غير مسخنة في نفسها . وأيضا : فالفعل
الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الألوان والأشكال والأعراض القائمة
بالأجسام ، ومبدأ أيضا لحدوث صور الجسمية والصور النوعية في
المواد . ثم إن هذا العقل غير موصوف بشئ من ذلك البتة . فلم لا يجوز
أن يكون مبدأ لحصول هذه المعارف والعلوم ، وإن لم يكن موصوفا بشئ
منها ؟ ثم إن سلمنا أن الأمر على ما قالوه . لكن لم لا يجوز أن يكون
العقل الفعال لكل (٢٣) نفس ، جوهر آخر على حدة ، أو يكون العقل
الفعال لطائفة أخرى (تجعل) النفوس جوهرًا آخر ؟ على ما كان يقول
أصحاب الطلسمات . ويسمونه ذلك الجوهر بالطباع التام . وزعموا :
أن النفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بتكميل ذلك
للجوهر ، يكون بينها أنواع مشاكلة ومجانسة في الأخلاق والعادات
والمعارف والعلوم ، وتكون تلك النفوس كالأخوة ، ويكون ذلك الجوهر
جوهرًا للمعارف ، كالأب لها . وهو الذي لا يزال يهديها إلى مصالحها
في اليقظة على سبيل الإلهامات وفي النوم على سبيل الرؤيا .

قال الشيخ : « وقياسه من عقولنا : قياس الشمس من ابصارنا .
فكما أن الشمس تشرق على المصبرات فتوصلها بالبصر ، كذلك أثر العقل
الفعال يشرق على التخيلات ، فيقبلها (٢٤) بالتجريد عن عوارض المادة
وعقولات ، ويوصلها بانفسنا »

للتفسير : اعلم : أن المقصود من هذا الفصل : كلام شعري . وذلك
لأنه زعم أنه كما أن الشمس هو النور الأعظم في العالم الجسماني ،
وبسبب فيضان الأنوار والأضواء عنها على محسوسات هذا العالم ،
تقوى الأبصار الظاهرة على إدراكها ، وجب أن يكون أيضا في العالم
الروحاني شئ ، نسبته إلى ذلك العالم نسبة الشمس إلى هذا العالم .

(٢٤) لجعلها : ع

(٢٣) لكن : ص

غذا وتمعت أضواؤها على المدركات الروحانية على القوى المدركة الروحانية ،
قويت القوى المدركة الروحانية بواسطة تلك الأضواء الروحانية ، على
ادراك المدركات الروحانية . وهذا الكلام مع كونه شعريا ، هو اقوى
من ذلك الذى ذكره فى معرض البرهان اليقيني .

ولكن هنا شىء هو « النير الأعظم »

فان كان هو « الشمس » لكن حصل فى الفلك الجسمانى مع هذا
« النير الأعظم » نيرات أخرى ، وبسبب اختلاط أنوار هذه النيرات بأنوار
« النير الأعظم » تختلف الأفكار والأفعال ، فكذا قد حصل فى فلك العالم
الروحانى مع ذلك النير الأعظم الروحانى ، نيرات أخرى روحانية .

وبالجملة : فأمثال هذه الكلمات : ظنون وحسابات . والعالم
بحقائقها هو الله — سبحانه —

قال الشيخ : « ان ادراك المعقولات شىء للنفس بذاته من دون آلة ، لآنك
قد علمت أن الأفعال التى تكون بالآلة كيف ينبغي أن تكون ، وتجد
أفعال الناس مخالفة لها »

التفسير : هذه هى الحجة الأولى على أن محل الإدراكات العقلية
جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس . وتقريره : أن نقول : القوة العقلية
غنية فى فعلها عن المادة . وكل ما كان غنيا فى فعله عن المادة ، يجب
أن يكون غنيا فى ذاته عن المادة . ينتج : أن القوة العقلية غنية فى ذاتها عن
المادة . أما الصغرى . وهى أن القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة .
فالذى يدل عليه : أنها تدرك ذاتها ، وتدرك إدراكها لذاتها ، وتدرك آلتها .
ومن الحال أن يكون بينها وبين ذاتها آلة ، وبينها وبين إدراكها لذاتها
آلة ، وبينها وبين آلتها آلة أخرى . فثبت : أن هذه القوة غنية عن المادة فى
هذه الأفعال . وأما الكبرى . وهو أن كل ما كان غنيا فى فعله عن المادة كان
غنيا فى ذاته عن المادة . فتقريره : أن الموجودية جزء من الموجودية .
ومتى كان أحد أجزاء المركب مفتقرا الى شىء ، كان ذلك المركب مفتقرا

اليه . فظهر أنها لو كانت مفقودة في موجوديتها الى المادة ، لكانت مفقودة في موجوديتها الى المادة ، لكنها في موجوديتها غير مفقودة الى المادة ،
 بهي في موجوديتها غير مفقودة الى المادة .
 ولقائل أن يقول : الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم ، فلا مائدة في الاعادة .

قال الشيخ : « ولو كان تعقل بالآلة ، لكان لا تعقل الآلة الا دائما ،
 لأنه لم يخل اما ان تعقل الآلة بحصول صورة الآلة ، او بحصول صورة
 أخرى . ومحال ان يعقل الشيء بحصول شيء آخر ، فاذن تعقله
 بصورته . فاذن يجب ان تحصل صورته . وحصول صورته لا يخلو من
 وجوه : اما ان تحصل الصورة في نفس النفس مباينة للآلة ، او تحصل
 الصورة في نفس الآلة ، او تحصل الصورة فيهما جميعا .
 فان كانت الصورة تحصل في النفس فهي مباينة ولها فعل خاص .
 لأنها قد قبلت الصورة من غير ان كانت (٢٥) تلك الصورة معها في الآلة .
 وان كان حصول الصورة في الآلة فيجب ان يكون العلم بها دائما ، اذا
 كان العلم بحصول الصورة في الآلة .

وان كان حصولها (٢٦) في كليهما . فهذا على وجهين :
 احدهما : ان يكون اذا حصل في ايها كان ، حصل في الآخر ،
 لمقارنة الذاتين ، فيجب (٢٧) اذا كانت صورتها في الآلة (٢٨) ان تكون
 ايضا في النفس ، اذا كانت لمقارنة الذاتين ، فيكون حينئذ العلم ، يجب
 ان يكون دائما او يكون (٢٩) يحتاج ان تحصل صورة أخرى من الذاتين (٣٠)
 فيكون في الآلة صورتان مرتين ومحال ان تكثر الصورة الا لمواردها

-
- (٢٥) حلت تلك الصورة : ع — كانت نطق عنها في الآلة : ص
 (٢٦) وان كان بحصولها في كليهما : ع
 (٢٧) فيجب ان يكون اذا : ع (٢٨) في الآلة : سقط ع
 (٢٩) دائما فيجب ان يكون يحتاج : ص
 (٣٠) من الرأس : ع

واعراضها . واذا كانت المادة واحدة ، والأعراض واحدة ، لم يكن هناك صورتان ، بل صورة واحدة . ثم ان كانت صورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه ، فلا ينبغي ان يكون احدهما معقولا دون الآخر . فان سامحنا وقتلنا : ان الصورة وحدها لا يتنها ان تكون معقولة ، ما لم تجد صورة أخرى ، فالبد من ان نقول حينئذ : ان كل واحدة من الصورتين معقولة . فاذن لا يمكن ان يعقل الآلة الا مرتين ، ولا يمكن ان نعقلها مرة واحدة . وان كان شرط حصول الصورتين فيهما ، ليس على سبيل المشتركة بل على سبيل ان يحصل في كل واحد منهما صورة ليست هي بالمعدن التي هي في الأخرى ، رجع الكلام الى ان للنفس (بانفرادها) صورة وقوما (٣١) فقد بان من هذا : ان للنفس افعالا خاصة وقبولا للصورة المعقولة لا تنطبق (٣٢) تلك الصورة في الجسم . فيكون جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة »

التفسي : هذه هي الحجة الثانية على تقرير هذا المطلوب . ولقد جاءت هذه الحجة بعبارات غامضة ، وتقسيات طويلة ، لا فائدة من تتبعها . وأنا أحرزها على الوجه الملخص الذي ذكره في سائر كتبه . فنقول : لو كانت القوة العقلية حالة في آلة جسمية ، لوجب ان يكون واجب الادراك لتلك الآلة دائما ، أو بمتنع الادراك لها دائما . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون العقلية حالة في آلة جسمية . ببيان الملازمة : انه قد ثبت ان ادراك الشيء عبارة عن حضور صورة تلك الآلة عندها . وتلك الصورة اما ان تكون هي نفس الصورة القائمة بتلك الآلة ، أو صورة أخرى مغايرة لها بالمعدن ، مساوية لها في تمام الماهية . وهذا القسم الثاني باطل . لأن تلك الصورة اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة ، وكانت القوة العاقلة حاصلة في الآلة الموصوفة بتلك الصورة ، فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان في مادة واحدة . وذلك محال . لما ثبت بالدليل : انه يمتنع ان يجتمع المثليين . فثبت : ان كون القوة المدركة مدركة لآلتها ، بمتنع ان تكون صورة أخرى . واذا ثبت هذا فنقول : لو كان ادراك تلك

(٣٢) لا تنقطع : ع

(٣١) وقوى ما : ع

الصورة ممكنا ، لكان ذلك الإدراك عبارة عن نفس حضور تلك الآلة ،
 فيجب أن يقال : أن تلك الصورة متى كانت باقية ، أن يكون إدراكها
 باقيا ، وإن كانت تلك الصورة غير باقية ، وثبت أنه يمتنع حضور صورة
 أخرى ، فحينئذ يلزم أن يكون كون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة :
 أمرا ممتنعا لذاته . فثبت بها فكرنا : أن القوة العقلية لو كانت حالة في
 آلة ، للزم أن تكون واجبة الإدراك لتلك الآلة دائما ، أو ممتنعة الإدراك
 لها دائما . فلما أن ذلك باطل . فظاهر . فإنا قد نعمل القلب والدماغ
 في بعض الأوقات دون البعض . وإذا ثبت أن هذا التالي ، باطل ، لزم
 القطع بأن القوة العقلية ليست حالة في شيء من الآلات .

هذا تقرير هذا البرهان .

ولنأخذ أن يقول : هذا بناء على أن الإدراك عبارة عن مجرد حضور
ماهية غير (٣٣) ماهية أخرى . وذلك باطل لوجوه :

الحجة الأولى : أنه لو كان الأمر كذلك ، للزم كون الجمادات عامة
 بالصفات القائمة بها . وذلك لا يقوله عاقل . فان قالوا : نحن لا نقول
 بأن مجرد حضور شيء عند شيء يكون إدراكا بل نقول : حضور المدرك
 عند المدرك هو الإدراك . فنقول : أن كان الإدراك عبارة عن نفس الحضور ،
 كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عند شيء آخر ، وحينئذ يعود الالتزام
 المذكور . وإن كان المدرك عبارة لا عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر ،
 فحينئذ يبطل قولنا : الإدراك عبارة عن مجرد الحضور ، بل يكون الإدراك عبارة
 عن حالة نسبية إضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك . وعلى هذا التقدير
 فإنه يستطع هذا الدليل بالكلية . فإنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : القوة
 المدركة حالة في قلب أو دماغ ، ثم أنه يحدث بينها وبين تلك الآلة الإضافية
 (الحالة) المسماة بالإدراك والشعور ، فهناك يحدث الشعور والإدراك .
 وإن لم تحدث تلك الحالة الإضافية لم يحصل الشعور والإدراك . فهنا تكون
 القوة العقلية قد تصير عامة بتلك الآلة بعد أن لم تكن كذلك ، لا بسبب

(٣٣) قد تنطق عند أيضا .

حدوث صورة أخرى مساوية لها فيها ، بل بسبب حدوث تلك الآلة المسماة
بالإضافة والشعور .

والحجة الثانية على فساد هذا الكلام : أنه لو كان الإدراك عبارة عن
مختبر ما هيّة المدرك في المدرك ، لكننا إذا عقلنا السماء ، فقد
حضر في عقلنا ماهية مساوية لما هيّة السماء من جميع الوجوه . ذلك
لا يقوله عاقل . فان الأثر الحادث في الذهن عرض لا يحسن ولا يلبس ،
فكيف يجوز للعقل أن يقول : إن ذلك العرض الضعيف مساو للسماء
والسماء في تمام الماهية ؟ بل هنا ما هو أزيد منه . وهو أنا إذا عقلنا أن
السواد ضد البياض ، فيلزم أن يحصل السواد والبياض في الذهن .
وذلك يقتضى الجمع بين الضدين . وإذا عقلنا الطويل والعريض والعميق
والاستقامة والاستدارة في الذهن ، فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا
مستقيما مستديرا . وذلك لا يقوله عاقل . بل هنا ما هو أزيد منه . وهو :
أنا إذا تصورنا وأجب الوجود ، فيلزم أن يكون الأثر الحاصل في الذهن
مساويا لواجب الوجود في تمام الماهية ، وفي كونه أزليا أبديا قائما
بالنفس ، مبدا لجميع الممكنات . وذلك لا يقوله عاقل .

لا يقال : أنا لا نقول إذا علمنا شيئا كان العلم مساويا لذلك
المعلوم ، بل نقول : العلم الحاصل في الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم .
لأننا نقول : إذا علمنا أن العلم بالشيء لا يكون مساويا لذلك المعلوم في
تمام الماهية ، فحينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المدركة عالمة بالآلة ، بعد
أن لم تكن عالمة بها ، أن يكون الأثر الحادث أمرا مساويا لما هيّة الآلة .
وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين . وعلى هذا التقدير فانه يسقط ذلك الدليل
بالكلية .

الحجة الثالثة : وهو أن صورة الحسوسات عندكم حاضرة في الخيال ،
وإن ادراكها غير حاصل للخيال . وهذا ينتج قطعا : أن حصول الصور
مغاير (٣٤) لادراكها ، وأن ادراكها مغاير لصورها .

(٣٤) انه مغاير : هي

وليفضا : فقد قلنا : ان « الشيخ » نص على أن صور المراتب ترتسم في الجليدية ، ثم ان القوة المدركة غير حاصلة هناك بل انما حصلت القوة المدركة عند ملقئ المعصيين . ولما حصل ارتساع الانسحاب عند الجليدية ، ولم يحصل ادراكها هناك ، علمنا ان الادراك امر متاخر لنفس هذا الارتساع ، بل التحقيق أن الادراك والشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والمدرك . ومتى ثبت هذا منقط هذا النليل بالكلية .

قال المفسر : كان الأولى بهؤلاء الأنكباء (أن) يصونوا عقولهم عن التحويل على مثل هذه المقدمة . فان وكلكتها أظهر من أن تخفى على عاقل أصلا .

سليقا : ان الاندراك عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك . فلم لا يجوز أن يقال : ان القوة المعادلة اذا أدركت ألها ، محدث ذلك الاندراك انما كان لأجل أنه حدثت صورة مساوية لألها فيها ؟ أما قوله : انه يلزم منه اجتماع المثليين . فنقول : هذا باطل . وذلك لأن الصورة الأصلية الموجودة في الآلة جارية مجرى المحل للقوة المعادلة . وهذه الصورة الحادثة عند حدوث هذا الادراك ، جارية مجرى الحال في القوة المعادلة . واذا حصل الامتياز بهذا المعنى ، لم يلزم من حدوث هذه الصورة في القوة المعادلة ، ارتفاع المتأخرة بين هذين المثليين . فثبت : ان الذي قالوه ضميم .

قال الشيخ : « وما يوضح هذا : أن الصورة المعقولة لو حلت جسما أو قوة في جسم ، لكان يحتل الانقسام ، فكان الأمر الوجداني لا يعقل »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة على أن القوة المعادلة غير حالة في شيء من الأجسام . وتقريره : ان هنا معقولات لا تقبل القسمة . فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك المتمثل غير قابل

للقسمة . وكل جسم وكل حال فى الجسم ، فانه قابل فى القسمة ، ينتج :
أن الموصوف بذلك التعقل غير جسم ، وغير حال فى الجسم . وهذه أربع
لابد من بيانها :

أما المقسمة الأولى : وهى بيان أن هنا معقولات لا تقبل القسمة .
فالذى يدل على صحتها وجهان :

الأول : انه ثبت بالبرهان : أن ذات الآلة لا تقبل القسمة ، وثبت أن
الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة .

الثانى : لا شك أن هنا ماهيات . وهى إما أن تكون بسيطة او مركبة ،
مان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة . لا محالة . وان كانت
مركبة . فالمركب انما يتركب عن البسيط . فلا بد من الاعتراف بالبسيط
الذى لا يقبل القسمة على كل حال .

وأما المقسمة الثانية : وهى بيان أن العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما .
فالذى يدل عليه : انه لو انقسم ذلك العلم لكان اجزا جزئي ذلك العلم
إما أن يكون علما لذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم .
وهو محال . أو يكون علما بجزء من أجزاء ذلك المعلوم . وهو أيضا محال .
لأننا فرضنا أن هذا المعلوم لا جزء له ، أو لا يكون علما بذلك المعلوم ،
ولا بجزء من أجزائه . وإذا كان كل واحد من أجزاء ذلك العلم هكذا ،
فعمد اجتماع تلك الأجزاء إما أن لا تحدث هيئة زائدة وحينئذ يكون مجموع
ذلك العلم لا يكون علما بذلك المعلوم ، أو تحدث هيئة زائدة وتلك الهيئة
الزائدة ان كانت منقسمة عاد التقسيم المذكور ، وإن كانت غير منقسمة
فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن العلم بذلك المعلوم الغير منقسم يجب أن يكون
غير منقسم .

(وأما) المقسمة الثالثة : وهى بيان أن العلم اذا لم يكن منقسما ،
كان الموصوف بذلك غير منقسم (ف) لأنه لو كان منقسما لكان الحال فى
جزئية ، ان كان حالا بعينه فى الجزء الآخر ، لزم كون العرض الواحد

جالا في محلين . وهذا محال . وان كان الحال في أحد جزئيه . مغايرا للحال في الجزء الآخر ، فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة . وقد فرضنا أنها غير منقسمة . فثبت : أن الموصوف بذلك العلم الغير منقسم ، يجب أن يكون غير منقسم .

وأما المقدمة الرابعة وهي بيان أن كل جسم منقسم . فهذا مبني على نفى الجوهر الفرد . وقد سبق تقرير هذه المسألة .
فهذا تمام تقرير هذه الحجة على أقوى الوجوه .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن القول بالجوهر الفرد باطل — على ما سبق تقريره ثم نقول : لا شك أن النقطة غير قابلة للقسمة . . وهي أن كانت جوهرًا فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كانت عرضا فلها محل . ومحلها أن كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كان منقسما فقد حصل منه أن قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز . وحينئذ يشكل هذا الدليل .

وأيضا : فهذا يشكل بالواحدة فانها عرض غير قابل للقسمة ، مع أنها حالة في المادة الجسمانية . وأيضا : فالإضافات أعراض موجودة عند الحكماء ، مع أنها لا تقبل القسمة . فانه لا يصح أن يقال : قام بنصف الأب تصف الابوة ، وبثلثه تلك الابوة . وأيضا : فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية ، فلو لزم من انقسام المحل انقسام الحال ، لزم أن يقال : انه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الأجزاء . وهو محال . وأيضا : فالجسم البسيط يكون في نفسه واحدا ، كما أنه عند الحس واحد . فإذا حل فيه عرض لا ينقسم ، فليس هناك أجزاء لذلك الجسم ، وإذا لم يحصل له شيء من الأجزاء ، امتنع أن يقال : الحال في أحد الجزئين إما أن يكون عين المحال في الجزء الثاني أو غيره .

فهذا جملة الكلام في هذه الحجة تقريريا واعتراضا .

قال الشيخ : « وليس يلزم من هذا : أن (الأمر) المركب يجب

ان لا يعقل بما لا ينقسم . وذلك لأن وحدة الموضوع لا تمنع كثرة المحولات
(فيه) لكن كثرة الموضوع توجب (تكثر) المحولات « (٣٥)

التفسير : هذا سؤال أورده على نفسه . وتقريره : أنه إذا كان
كون المحل منقسما ، يمنع من أن يتصف بصفة غير منقسمة ، لزم أن
يقال : كون المحل مفردا يمنع (٣٦) من أن يتصف بالصفات الكثيرة .
وأجاب عنه بجواب صحيح . وهو : أنه لا امتناع في اتصاف الموصوف
الواحد بالصفات الكثيرة ، وإنما يمتنع اتصاف المحال الكثيرة بالصفة
المواحدة . فظهر الفرق .

قال الشيخ : « وأيضا : المعنى المنقسم في نفسه إذا حل جسما
وعرض له الانقسام ، لا يخلو أما أن تؤدي القسمة الى الانفصال الى تلك
المعاني أو لا تؤدي . فإن كانت تؤدي ، تعرض منه محالات . من ذلك :
أن يكون تغير وضع القسمة موجبا لتغير وضع المعنى فيه . ومن ذلك
أن (٣٧) يحتل المعنى الانقسام الى مبادئ معقولة غير متناهية . ومن
ذلك أن يكون (من حيث) هو واحد غير معقول ، لأنه من حيث هو واحد
غير منقسم . وأجزاء الحد ليست تكفي فيها الوحدة بالاجتماع ، بل وحدة
أيجاب طبيعة واحدة . ومن حيث هو ذلك الواحد معقول ، ومن حيث
هو ذلك المعقول (٣٨) غير منقسم ، ومن حيث يكون في الجسم منقسم .
فإن ليس من حيث هو معقول في الجسم البتة »

التفسير : اعلم : أنا في الفصل المتقدم بينا أنه متى كان المعقول
ماهية غير قابلة للقسمة ، فإن القوة العاقلة لها يمتنع أن تكون جسمانية .
وأما في هذا الفصل ، فالمقصود : بيان أن المعقول — وإن كان في ماهية
ركبة — فإنه يمتنع كونها حالة في الجسم .
واعلم : أن هذا الكلام مبنى على مقدمتين :

(٣٥) المحول : ع

(٣٦) فإنه يمنع : ص

(٣٧) ومن ذلك لا يحتل معنى الانقسام : ص

(٣٨) المعقول : سقط ع

لهما : أن تعقل الشيء لا يحصل الا عند حصول صورة مبالوية
لماهية المعقول في العاقل . فاننا على هذا التقدير نقول : انا اذا عقلنا
ماهية مركبة من الأجزاء ، فان هذه الصورة العقلية ايضا تكون مركبة من
البسائط التي منها تركيبت ماهية ذلك المعقول .

والمقدمة الثانية : ان الحال في الجسم المنقسم يجب ان يكون منقسما .
واذا ثبت هاتان المقدمتان ، فنقول : اذا عقلنا ماهية مركبة عن
بسائط كانت هذه الصور العقلية مركبة عن تلك البسائط . ثم ان هذه الصورة
كانت حالة في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها ،
وحينئذ نقول : اما أن يكون الانقسام الحاصل بسبب أجزاء الماهية
مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل ، بمعنى أنه يحصل في
كل جزء من أجزاء المحل جزء من أجزاء القوام ، وأما أن لا يكون كذلك .
وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله : لا يخلو اما أن تؤدي
القسمة الى الانفصال الى تلك المعاني أو لا تؤدي . اي اما أن تكون
القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل مؤدية الى الانقسام الحاصل
بسبب أجزاء القوام ، أو لا تكون (٣٩)

فاما القسم الأول وهو كون (القسمة مؤدية) اليه . فهذا قد
ابتدأ من ثلاثة أوجه :

الأول : انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل
من جانب العرض ، فحينئذ يحل كل واحد من أجزاء القوام في جزء من
الأجزاء الحاصلة بحسب انقسام المحل على هذا الوجه ، فلو تغيرت هذه
القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب
الطول ، لزم أن تنتقل تلك المعاني من ذلك الجانب الى هذا الجانب .
وحينئذ يلزم أن تنتقل تلك المعاني من ذلك الجانب الى هذا الجانب ،
بحسب تغير حصول القسمة من جانب الى جانب . وأيضا : لو افعلنا
قسما في قسم هكذا : فانه يلزم وقوع القسمة في تلك البسائط .
وهو محال .

(٣٩) فلا تكون : ص

الوجه الثاني : انه اذا كانت الانتسابات الحاصلة بسبب انقسام
الحل غير متناهية ، فيلزم حينئذ ان تكون الانتسابات الحاصلة بسبب
أجزاء القوام غير متناهية ، فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير
متناهية . وذلك محال .

اما أولا فلان كل واحد من تلك البسائط الغير متناهية ، لما كان حالا
فى محل مغاير لحل الأجزاء ، لزم كون الجسم مركبا من أجزاء غير
متناهية بالفعل . وذلك محال .

والوجه الثالث فى بيان فساد هذا القسم : هو أن الماهية وان كانت
مركبة من البسائط الكثيرة ، لكن لا تكون تلك الماهية عبارة عن مجموع
تلك البسائط ، بل لا بد وأن يحدث عند اجتماع تلك البسائط هيئة واجدة
تجرى مجرى الصورة المقومة لتلك الماهية . فتلك الماهية تكون هيئة
واحدة . واذا ثبت هذا فنقول : تلك الماهية غير قابلة للقسمة . فتعلقها
لا يقبل القسمة . فالوصوف بذلك التعقل لا يقبل القسمة . وكل جسم
غائه يقبل القسمة . ينتج : أن الموصوف بذلك التعقل ليس بجسم .
وأما القسم الثانى . وهو أن يقال : القسمة الحاصلة بسبب انقسام
الحل لا تؤدي الى القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية ، فهذا مما تركه
« الشيخ » ولم يذكره ، لظهور فساد . لأن تلك القسمة الحاصلة بسبب
انقسام الحل ، اذا لم تكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية ،
فحينئذ يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط . وذلك محال . وهذا القسم
لما كان ظاهرا الفساد ، لا جرم ترك « الشيخ » ذكره .

ولقائل أن يقول : هذا الوجه بناء على أن التعقل مساو للمعقول فى
تهام الماهية ، وعلى أن الجال ينقسم بانقسام محله . وكل فلك مما تقدم
الاعتراض عليه .

قال الشيخ : « ولأن الماهية المشتركة بين الأشخاص تتجرد عن
الوضع وسائر اللواحق . فاما أن يكون هذا التجرد فى الوحد

الخارجي ، أو في الوجود العقلي ، أو في كليهما ، أو لا في واحد منهما . فإن كان وجوده في الوضع في كليهما ، لم يكن مجردا عن الوضع البتة . لكننا فرضناها مجردة . هذا خلاف .

وإن كان مجردا عن الوضع في كليهما . فهذا كذب . لأنه لو وضع في الاعيان . وإن كان ذا وضع في العقل وليس ذا وضع في الخارج . فهذا أيضا اكذب . فبقي أن لا يكون له وضع في الخارج . فإن تصور به الجسم في العقل كان له وضع في العقل . وهذا محال « (٤٠) »

التقسيم : هذه هي الحجة الرابعة على أن النفس ليست جسما ولا حالة في الجسم . وتقريره : أنه لا شيء من الكليات بذى وضع . وكل ما كان حالا في الجسم . فله وضع ، ينتج : فلا شيء من الكليات محال في الجسم . أما الصغرى . وهي قولنا : لا شيء من الكليات بذى وضع . فتقريره : هو أن كل كلى (٤١) مشترك بين الأشخاص ذوات الأوصاف المختلفة ، فإنه لا يكون له وضع معين . ينتج : فكل كلى فليس له وضع معين . وأما الكبرى . وهو قولنا : فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع . فتقريره : أن كل ما كان حالا في الجسم ، فإنه يكون مستوريا نية متقدرا بمقداره . وكل ما كان كذلك ، فله وضع . ينتج : فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع . هذا تقرير هذه الحجة . والتقسيم المذكور في الكتاب كأنه غير مفيد . وذلك لأنه وضع أن الأمر الكلى متجرد عن الوضع ، والكلى لا وجود له إلا في الأذهان ، فيلزم منه أن الكلى مجرد عن الوضع في العقل . وهذا المقدر يفيد كونه غير حال في الجسم ، سواء كان مجردا عن الوضع في الخارج ، أو لم يكن وإذا كان الأمر كذلك ، كان اعتبار هذا التقسيم عبثا .

ولقائل أن يقول : قد ذكرنا : أن الصورة التي سبقتها بالصورة المجردة العقلية ، صورة شخصية موجودة في نفس شخصية . فكيف

(٤٠) النص ذكره المؤلف بمعناه .

(٤١) كلى فأنه مشترك : ض

يمكن أن يقال : انها معنى كلى مشترك فيه بين الأشخاص ؟ فان قلتم : المراد من كونها كلية : هو انه اذا حذفت عنها شخصيتها وتعينها وحلولها فى ذلك المحل ، كان الباقى منطبقا بالحد على حد سائر الأشخاص الخارجية . فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الصورة الحالية فى الجسم تكون كلية . بمعنى أنه اذا حذفت عنها شخصيتها وحلولها فى الجسم ، كان الباقى منطبقا بالحد ، على حد سائر الأشخاص .

قال الشيخ : « وأيضا : أنه ليس لشيء من الأجسام قوة أن يطلب أو أن يفعل أمورا غير متناهية . والمعقولات التى للعقل أن يعقل ايها شاء . كالصور العددية والشكل ، وغير ذلك . بلا نهاية لها . فاذن هذه القوة ليست بجسم ، لأن لكل جسم قوته الفعلية (٤٢) متناهية ، ليست اعنى الانفعالية . فاذن (٤٣) لا يمتنع »

التفسير : هذه هى الحجة الخامسة . وتقريرها : أن كل قوة عقلية فانها تقوى على افعال غير متناهية . ولا شيء من القوة الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية . ينتج : فلا شيء من القوة العقلية بقوة جسمانية . أما بيان الصغرى : فلأن القوة العقلية ، يمكنها ادراك مراتب الأعداد والأشكال . وهى غير متناهية . وأما بيان الكبرى : فهو أن كل قوة جسمانية ، فانها تنقسم بانقسام محلها .

فيكون الحاصل فى بعض ذلك الجسم : بعض تلك القوة . فاذا مرضنا أن كل تلك القوة أو بعضها ابتداء بالفعل ، فان لم ينقطع الجزء المبتة كان الجزء مساويا للكل . وهو محال . وإن انقطع كان فعل الجزء متناهيا ، وفعل الكل ضعفه . وضعف المتناهى متناه . فيلزم أن يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا . وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن القوة المعادلة تقوى على افعال غير متناهية . أما قوله : « انها تقوى على ادراك مراتب الأعداد والأشكال »

(٤٣) فان ذلك : ع

(٤٢) قوة عقلية : ص

وهي غير متناهية « قلنا : لا نسلم أن الإدراك فعل ، بل هو انفعال .
وذلك لأنه لا معنى لإدراك الحقائق ، إلا كون الإدراك قابلاً للصورة
العقلية . فيكون الإدراك من باب الانفعال . وأنتم سلمتم أن الأمر
الجسماني لا يمتنع أن ينفعل انفعالات غير متناهية ، بدليل : أن الهيولى
قد انفعلت انفعالات غير متناهية . سلمنا : أن الإدراك فعل ، لكن لا نسلم
أن القوة العقلية تقوى على إدراكات غير متناهية . فان قلتم : الدليل
عليه : أنها لا تنتهي إلى مرتبة إلا ويمكن بقاؤها بعد تلك المرتبة وصيرورتها
مدركة لمعطولات أخر بعد ذلك . وذلك يدل على أنها تقوى على
إدراكات غير متناهية . فنقول : أن دل هذا على جواز كونها فاعلة أفعالاً
غير متناهية ، فهذا قائم في القوة الجسمانية ، فأنها لا تنتهي إلى وقت
إلا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك ، وتزايد أفعالها بعد ذلك . وهذا يقتضى
جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية . فان لم يلزم هنا لم يلزم فيها
قلتم .

سلمنا : أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية ، لكن
لا نسلم أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية . أما
قوله : « كل قوة جسمانية فأنها تنقسم بانقسام محلها » قلنا : سبق
الكلام عليه . سلمنا ذلك . فلم قلتم : أنه محال (ل) قوله : كل القوة
وجزؤها إذا ابتدأ بالفعل من مبدأ معين ، فان لم ينقطع عمل الجزء ،
لزم أن يكون الجزء مساوياً للكل في هذا المعنى . ولا يمتنع كون الجزء
مساوياً للكل في بعض الصفات واللوازم . وإنما الممتنع أن يتساوى في
جميع الأمور ، فلم قلتم : أنه يلزم من تساوى الكل والجزء في هذا الحكم
تساويهما في جميع الأمور ؟ سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على أن القوة
الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية . لكنه معارض بدلائل تدل
على جوازه :

فالاول : أن القوة الجسمانية في وجودها ومؤثراتها ، لا تنتهي
إلى وقت ، ويمكن بقاء ذاتها وبقاء مؤثراتها بعد ذلك . ولا فيلزم أن ينتقل
الشيء من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي . وأنه محال .

وإذا كان الأمر كذلك — على ما ذكرنا — كانت القوة الجسيانية في ذاتها ومؤثراتها ممكنة البقاء أبدا . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع أن يقال : يستحيل البقاء أبدا .

والثاني : أن صريح العقل شاهد بأنه لا يمتنع بقاء الأنفس على طبيعتها أبدا . ومتى كانت باقية تلك الطبيعة ^{عاقلة} عن الحوائق ، فإن تلك الطبيعة توجب حصولها في مركز العالم . فثبت : أن بقاء الطبيعة الأرضية مع بقاء كونها موجبة حصول الأرض في مركز العالم ، أمر ممكن ، غير ممتنع أبدا . وذلك يدل على ما قلناه .

والثالث : أنه يمتنع أن يجيب عنها (٤٤) في وقت مسين . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح استمرارها أبدا . أما الأول . فلأن تلك الماهية ممكنة لذاتها . والأوقات متناهية ، فيمتنع أن يصير واجب العدم في وقت بعينه . فلو عقل ذلك ، فلنعتل أيضا أن يجبر واجب الحدوث في وقت بعينه . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها إلى المؤثر . وذلك باطل بالبديهية .

وأما الثاني : وهو أنه لما لم يجب بقاءها في شيء من الأوقات المعنية ، وجب أن يصح استمرارها أبدا . فلأنه لا ينتهي إلى وقت إلا ويجوز بقاؤه بعد ذلك . ولا معنى لجواز البقاء الأبدى إلا ما ذكرنا .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن القوة الجسيانية ، لا يمتنع بقاءها مدة غير متناهية . سلمنا جميع ما ذكرناه . لكنه منقوص على أصولكم بالنفوس التي هي المحركات القريبة للأفلاك ، فإنها عندكم قوى جسيانية ، مع أنها أزلا وأبدا توجب حركات الأفلاك . أجابوا عنه : بأن القوة الجسيانية لا يمتنع عليها انفعالات غير متناهية . وإذا ثبت هذا فنقول : النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المارقة . فتقوى بسبب ذلك على أفعال غير متناهية . فنقول : إذا جوزتم هذا ، فلم لا تجوزوا أيضا أن يقال : أن النفوس الناطقة جسيانية ، إلا أن اتوار العقل

(٤٤) عذرها من

الفعال فائضة عليها ؟ ولهذا السبب قويت النفس الناطقة على أعمال غير متناهية .

قال الشيخ : « قد بان لك مدرك العقولات . وهو النفس الانسانية جوهر غير مخالطة للمادة يرى عن الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل . وليكن هذا آخر ما نقوله في الطبيعيات »

التفسير : لما فرغ من ذكر الدلائل ، أردنها بالنتيجة . وهى أن النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسمانى . وهو المطلوب .

وانتخم هذه الجملة بذكر مسألة فى اثبات حدوث النفس الناطقة .

احتجوا عليها بان قالوا : لو كانت النفوس أزلية ، لكانت إما واحدة أو كثيرة . وهما باطلان . فالقول بأزليتها محال . أما الشرطية . فبديهية . وإما أنها غير كثيرة . فلأنها لو كانت كثيرة ، لامتاز كل واحد منها عن الآخر بأمر ما . وذلك الأمر إما نفس الماهية ، أو داخل فيها ، أو خارج عنها . والأولان باطلان ، لأن النفوس البشرية متساوية فى الماهية . والخارج عن الماهية إما لازم أو مفارق . واللازم باطل لأن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم . والمفارق باطل ، لأن التباين بالعوارض المفارقة لا يكون إلا للتباين فى المادة . ولا مادة للنفس غير البدن . ولا بدن قبل البدن . وأما أنها غير واحدة فلأنها بعد التعلق بالبدن ، ان بقيت واحدة لزم أن يكون معلوم كل واحد ، معلوما لكل واحد . وهو باطل . وان تعددت فهو محال . لأن التعدد بعد الوحدة من خواص الجسم ، والنفس ليست بجسم . فيمتنع ذلك عليها .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه قائم من وجوه :

السؤال الاول : لم قلتم : انها لو كانت متعددة ، لكان ذلك لأجل اختصاص كل واحد منها بأمر ما ، فان هذا بناء على ان النفس زائدة على الماهية . وذلك باطل . والا لزم التسلسل .

السؤال الثاني : لم قلت : أن النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية ، وسائر النفوس البشرية متساوية في قبول العلم وفي تدبير الأجسام البشرية . وكل ذلك من باب الصفات . والاسبواء في اللوازم لا يدل على الاستواء في الملزومات ؟

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقع التمايز بالعوارض المفارقة ؟
(ل) قوله : « التمايز بالعوارض لا يكون إلا للتغاير في المادة . ولا مادة للنفوس إلا البدن . ولا بدن قبل البدن » قلنا : المقدمات الثلاث ممنوعة .
أما المقام الأول . وهو قوله : الامتياز لا يكون إلا للتغاير في المواد . قلنا : يشكل بتغاير المواد . فان ذلك لو كان لتغاير المواد ، لزم التسلسل .
وان كان لتغاير الصفات الحالة فيها ، لزم الدور . وان لم يكن لشيء من ذلك ، فقد حصل التغاير ، لا لأجل المادة .

المقام الثاني : لم قلت : انه لا مادة للنفوس إلا البدن ؟ وما البرهان على الحصر ؟
ثم نقول : الستم . تقولون : أن النفوس بعد مفارقة الأبدان لا يمتنع أن تتعلق بضرب من الأجسام السماوية ؟ فلم لا يجوز أن يقال : إنها قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بضرب من الأجسام السماوية ولهذا السبب حصل التغاير ؟

المقام الثالث : هب أن الأمر كما قلت . لكن لم قلت : انه ليس قبل هذا البدن بدن آخر ؟ وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبينا على بطلان التناسخ ، لكن بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس ، فيلزم الدور . ثم نقول : يشكل ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفارقة ، فانه لا امتياز بينها في شيء من الذاتيات واللوازم والعوارض المفارقة ، مع انها متعددة .

لا يقال : امتياز كل واحد منها عن غيره انها كان لشعوره بذاته المخصوصة . **لأننا نقول :** شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز ذاته عن غيره . ولو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور ، لزم الدور . وهو محال . ثم نقول : هب انه ثبت القول بحدوث النفوس . فما الدليل على

فساد التناسخ ؟ قالوا : لأن عند حدوث البدن المخصوص ، تحدث نفس .
فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ ، لزم اجتماع النفس (٤٥)
فى بدن واحد . وهو باطل . قلنا : لم لا يجوز أن يقال : النفوس مختلفة
بالماهية ، فكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون صالحا لنفس أخرى ؟
الثانى : هب أن النفوس واحدة فى النوع . لكن لم لا يجوز أن
يقال : النفس التناسخية حصلت فيها هيئات كسبية من العلوم والأخلاق .
وهذا البدن لا يصلح إلا للنفس الموصوفة بتلك الصفة ، والنفس
الجاذبة تكون خالية عن هذه الصفات ، فلا جرم لا يكون هذا البدن
صالحا للنفس الحادثة ؟

السؤال الثالث : قولكم : ان عند حدوث البدن يجب فيضان نفس
حادثة . فنقول : هذا انما يلزم اذا كان موجد النفس الناطقة موجبا
بالذات ، فاما اذا كان فاعلا بالاختيار . فمن أين يلزم ؟

الرابع : لم لا يجوز أن يقال : النفس التناسخية أولى . لأنها موجودة
قبل حدوث البدن . فهي تتعلق بذلك البدن ، قبل استكمال مزاجه . وبصير
ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس أخرى ؟

الخامس : هذا أيضا وارد عليكم . لأن البدن عند حدوثه كان قابلا
لنفس « زيد » ولنفس « عمرو » لأن النفس متساوية ، فلم فاض على
هذا البدن المعين ، نفس « زيد » دون نفس « عمرو » ؟
السادس : لم قلتم : انه يمتنع تعلق نفسين ببدن واحد ؟

وهنا آخر الكلام فى الطبيعيات والحمد لله رب العالمين .
(تم الجزء الثانى من كتاب شرح عيون الحكمة للإمام فخر الدين
الرازى . ويليه الجزء الثالث فى الالهيات)

(٤٥) النفس : ص

الموضوع	صفحة
فهرس	
الجزء الثاني من كتاب « تبرج عيون الحكمة »	
الموضوع	٣
الفصل الأول	
في	
تقسيم العلوم	

٢٣	
الفصل الثاني	
في	
المصادر التي يجب	
تقديمها على العلم الطبيعي	

٤٩	
الفصل الثالث	
في	
بيان تناهى الأبعاد	

٦٥	
الفصل الرابع	
في	
بيان أن الجهات لا تتحد	
إلا بالمحيط والمركز	

٧٣	
الفصل الخامس	
في	
احكام الأجسام البسيطة والمركبة	

٨٣	
الفصل السادس	
في	
نفى الخلاء ونفى الملاء	

١٠١	
الفصل السابع	
في	
نفى الجوهر الفرد	

الوُضُوع	صفحة
المفصل الثامن	١١٩
في	
الزمان	

المفصل التاسع	١٥١
في	
مبادئ الحركة	

المفصل العاشر	١٧٧
في	
مسائل الصبغة والعالم	

المفصل الحادي عشر	١٩٣
في	
الآثار العلوية	

المفصل الثاني عشر	٢١٣
في	
النباتات	

المفصل الثالث عشر	٢١٧
في	
الحيوان	

المفصل الرابع عشر	٢٤٣
في	
الحواس الباطنة	

المفصل الخامس عشر	
في	
القوى المحركة الحيوانية	٢٥٥

المفصل السادس عشر	
في	
النفس الناطقة	٢٩٦

شرح عيون الحكمة

تأليف

الامام فخرالدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

الجزء الثالث

في

الالهيات

الفصل الأول

فى

أوصاف الموجود

قال الشيخ : « الموجود (١) قد يوصف بأنه واحد أو كثير ، وبأنه كلى أو جزئى ، وبأنه بالفعل أو بالقوة . وقد يوصف بأنه مساو لشيء ، وقد يوصف بأنه متحرك أو ساكن . أو غير ذلك . لكنه لا يمكن أن يوصف بأنه مساو ، إلا إذا صار كها . ولا يمكن أن يوصف بأنه متحرك أو انسان ، إلا إذا صار جسما طبيعيا . فاذن ما لم يصر رياضيا ، لم يوصف بما يجرى مجرى أبسط هذه الصفات ، وما لم يصر طبيعيا ، لم يوصف بما يجرى مجرى أحدها . لكنه لا يحتاج فى أن يكون واحدا أو كثيرا إلى أن يصير رياضيا أو طبيعيا . بل لأنه موجود عام ، هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة ، وما ذكر معنا . فاذن الوحدة والكثرة من الأعراض الذاتية للموجود ، الذى يعرض له بها هو موجود . ولولا ذلك لكان الموجود الواحد أن يكون الا رياضيا أو طبيعيا . فاذن للموجود بها هو موجود : أعراض ذاتية »

التفسير : قد ذكرنا فى أول الطبيعيات : أن العلوم ثلاثة : الالهيات ، والرياضيات ، والطبيعيات . فنقول : المعارض المعارضة للموجود . تارة تكون عارضة له من حيث انه موجود ، وتارة من حيث انه موجود مخصوص .

(١) عنوان الفصل ليس فى الأصل .

أما (القسم الأول وهو) الأعراض العارضة للموجود من حيث أنه موجود : فقد ذكر « الشيخ » منها في هذا الموضع ثلاثة : كونها واحدة أو كثيرة ، وكونها كلية أو جزئية ، وكونها بالفعل أو بالقوة . وأما أعدها في هذا المقام :

الأول : أن يقال : الموجود إما أن يكون متحيزا ، أو حالا في المتحيز ، أو لا متحيزا ولا حالا في المتحيز . وهذا التقسيم أمر لاحق للموجود من حيث أنه موجود . فإن الموجود أن كان واجبا فهو في أول المعقل يحتل كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ، وإن كان ممكنا فكذلك . وهذا يدل على أن الموجود لكونه موجودا : مستعد لأن ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة .

الثاني : أن يقال : الموجود إما أن يكون علة فقط ، أو معلولا فقط ، أو علة ومعلولا معا بالنسبة إلى شيئين مختلفين ، أو لا علة ولا معلولا البتة . وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود إما أن يكون مؤثرا لا يتأثر — وهو واجب الوجود — أو متأثر لا يؤثر — وهو الهبولى — أو مؤثرا ومتأثرا — وهو كالموجودات الروحانية فإن وجودها واقع مايجاد واجب الوجود ، ثم أنها مؤثرة في تدبير الأجسام — أو لا مؤثرا ولا متأثرا .

وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود إما أن يكون فاعلا فقط ، أو منفعلا ، أو فاعلا ومنفعلا معا ، أو لا فاعلا ولا منفعلا البتة . وبعبارة أخرى : إما أن يعطى ولا يقبل ، أو يقبل ولا يعطى ، أو يعطى ويقبل ، أو لا يعطى ولا يقبل . ومثل هذا التقسيم مذكور في أعضاء الإنسان وغيره .

الثالث : أن يقال : الموجود إما أن يكون بالفعل من جميع جهاته واعتباراته — وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية — وإما أن يكون بالقوة من كل الجهات . وذلك محال . والا لكان بالقوة في كونه بالقوة . وهلم جرا . وذلك محال . وإما أن يكون بالفعل من بعض الوجوه ، وبالقوة من سائر الوجوه .

الرابع : أن يقال : الموجود إما أن يكون كاملا أو مكتفيا أو ناقصا .
فالكامل هو الذى حصل له ما يمكن حصوله ، والمكتفى هو الذى ليس كذلك
لكن حصلت فيه قوة لو خلت عن العوائق لامتضت حصول تلك الكمالات ،
والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول
تلك الكمالات . وقد يقال : الموجود إما أن يكون تاما أو فوق التام أو
ناقصا أو مكتفيا . وقد يقال : الموجود إما أن يكون شريفا أو خسيفا .

الخامس : الموجود إما أن يكون واحدا أو كثيرا ، أو يدخل فى الواحد
« الهو هو » والمساواة والمثابفة والموازاة والمائلة والمطابقة . وفى الكثير
مقابلاتها .

السادس : الموجود إما أن يكون كليا أو جزئيا .

السابع : أن الموجود إما أن لا يكون له أول وآخر ، أو يكون له
أول وآخر ، أو لا يكون له أول ويكون له آخر . والعلماء قالوا : هذا
محال . لأن ما ثبت قديمه استحالة عدمه ، أو لا يكون له آخر ويكون له
أول .

الثامن : الموجود إما أن يكون بسيطا أو مركبا . وتتام هذا التقسيم
أن يقال : الموجود إما أن لا يكون متركبا عن شىء ولا يتركب عنه شىء وهو
الفرد المجرد . وإما أن يكون متركبا عن شىء ويكون غيره مركبا عنه .
وإما أن لا يكون متركبا عن شىء ويكون غيره متركبا عنه . وإما أن يكون
هو متركبا عن شىء ولا يتركب غيره عنه .

وقد يقال : المركب إما أن يكون تركيبه واقعا فى المرتبة الأولى أو
فى الثانية أو فى الثالثة . وهلم جرا .

التاسع : الموجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا . وبطريق آخر : إما
أن يكون غنيا أو محتاجا . وبطريق آخر : وهو أن الموجود إما أن يكون
حقا أو باطلا .

العاشر : الوجود اما أن يكون قديما أو محدثا . ويدخل فيه نفس الأول والأبد والاولية والآخرية وما فيها من الاشكالات .

الحادي عشر : الوجود اما أن يكون قار الذات ، أو منقضى الذات .
وقد يقال : الوجود اما أن يكون باقيا في الذات أو في الصفات وفي الاضافات ، أو يكون متغيرا في الذات وفي الصفات وفي الاضافات ، أو يكون متغيرا في الذات باقيا في بعض هذه الأقسام ومتغيرا في بعضها .

الثاني عشر : الوجود اما أن يكون متناهيا أن غير متناه . ونذكر هنا : أن التناهي قد يقال على طريق السلب ، وقد يقال على طريق العدول . وأيضا : فغير المتناهي اما أن يكون في ذاته أو في تأثيراته .
الثالث عشر : الوجود اما أن يكون موصوفا أو صفة ، أو لا موصوفا ولا صفة .

الرابع عشر : الوجود اما أن يكون مكانا أو زمانا ، واما ألا يكون كذلك . لكنه يكون اما مكانيا أو زمانيا ، واما أن لا يكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيا ولا زمانيا . وهذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير .

الخامس عشر : الوجود اما أن يكون صعب الإدراك ، أو سهل الإدراك . والذي يكون صعب الإدراك . اما أن يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره — كما لا تقوى على إدراك الشمس أعين الخفافيش . ومن هذا الباب عجزا لمعقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه — واما أن يكون كذلك لغاية خفائه — كما في الموجودات الضعيفة التي تكون من باب النسب والاضافات .

والذي يكون سهل الإدراك . ف (هو) ما يكون (٢) متوسطا في القوة والضعف ، كالكميات والكيفيات .

(٢) فيها يكون : ص

السادس عشر : الموجود اما أن يكون موجود النظر — ومثاله
 ظاهر — أو عديم النظر . وهذا القسم واجب الاعتراف به . والا لزم
 الدور . وعلى هذا لا يبعد اثبات موجود لا يشبهه شيء . وبهذا الطريق
 يبطل القول بالحق الغائب بالشاهد ، والقول بالحسن والقبح العقلين .
السابع عشر : الموجود اما أن تكون حقيقته مستقلة بالمعلومية ، أو لا
 تكون كذلك .

فإن كان الأول فاما أن يكون غنيا عن محل يحل فيه — وهو الذات
 — أو محتاجا اليه — وهو الصفات — وأما الذي لا تكون حقيقته مستقلة
 بالمعلومية . فذلك هو النسب والاضافات .

الثامن عشر : الموجود اما أن يكون موجودا في الأعيان أو في الأذهان
 أو في اللفظ أو في الكتابة . ثم يقال : الموجود في الأذهان . هو أيضا
 موجود في الأعيان ، لان الموجود الذهني صورة جزئية ادراكية موجودة
 في نفس شخصية معينة . فيكون الموجود في الذهن ، موجودا في العين .
 فما الوجه الذي يمتاز به الموجود الذهني عن الموجود المعيني ؟ وأما
 الموجود في اللفظ والكتابة فذاك مجاز من القول . ومعناه : الألفاظ الدالة ،
 والكنايات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح .

التاسع عشر : الموجود اما أن يكون موجودا بوجود هو غيره ، أو
 موجودا بوجود هو نفسه . والأول حاصل . كقولنا : الواد موجود ، والمثلث
 موجود . والثاني حاصل . والا لزم التسلسل . والموجود الذي يكون
 موجودا بوجود هو نفسه : هو (٣) الموجود .

العشرون : الموجود اما أن يكون جوهرًا أو عرضًا . وقد ذكرنا هذا
 التقسيم في فصل (٤) « قاطيفورياس » وذكرنا : أن إيراد هذا الفصل
 في المنطق أجنبي (عنه) فالموضوع (٥) اللائق به (هو) العلم الالهي .

(٤) باب : ص

(٣) وهو الوجود : ص
 (٥) وانما الموضوع : ص

فهذا مجموع الأحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود .
(وأما) القسم الثانى (وهو) الأحوال العارضة للموجود من حيث
انه موجود مخصوص فهو كقولنا : الموجود مساو ومفاوت . وهذا
العارض انما يعرض للموجود ، اذا كان ذلك الموجود كما . فنقول : هذا
الموجود متحرك وساكن . فان هذا العارض انما يعرض للموجود اذا كان
جسما طبيعيا . وأما بيان انحصار العلوم النظرية فى هذه الثلاثة . فقد
سبق تقريره فى أول الطبيعيات .

قال الشيخ : « والفلسفة الأولى موضوعها : الموجود بها هو موجود .
ومطوئها : الأعراض الذاتية للموجود بها هو موجود . مثل الوحدة والكثرة
والعلية . وغير ذلك »

التاسع : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى

فى

بيان أن موضوع العلم الإلهى هو الموجود من حيث هو موجود
وفيه مذهبان آخران :

أحدهما : أن موضوعه : هو الإله — سبحانه — والمراد : معرفة
صناته وأفعاله .

والثانى : أن موضوعه : هو العمل الأربع .

فنقول : أما القول الأول فباطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : أن وجود الإله ، مطلوب بالدليل ، ولا يمكن اثباته الا فى
هذا العلم ، وإذا كان ذلك من مطالب هذا العلم ، امتنع أن يكون موضوعا
لهذا العلم .

(٦) فان هذا : ص

الثانى : ان هذا العلم يبحث عن الكلى والجزئى والقوة والفعل والعلة والمعلول والوحدة والكثرة . وهذه الأحوال لا تنفرض لذات الاله .
— سبحانه — من حيث انه هو ، بل من حيث انه موجود .

والقول الثانى ايضا باطل . لعين هذين الوجهين :

فالأول : ان اثبات السبب من حيث انه سبب ، محتاج الى البرهان ، ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم . وما كان مطلبا من مطالب العلم ، لا يكون موضوعا له .

والثانى : ان هذا العلم يبحث عن أمور ليست هى من الأعراض الخاصة بالأسباب ، بما هى أسباب . مثل الكلى والجزئى والوجوب والإمكان ، والواحد والكثير .

واذا عرفت فساد هذين القولين ، فنقول : موضوع هذا العلم : الموجود بما هو موجود . ويدل عليه : (٧) ان هذه الأحوال التى عدناها (هى) مطالب فى هذا العلم ، فيجب أن يكون موضوع هذا العلم : هو الأمر الذى تعرض له هذه الأحوال من حيث هو هو . ولما كان ذلك الأمر ليس الا الموجود ، علينا أن موضوع هذا العلم : هو الموجود من حيث انه موجود .

المسألة الثانية

فى

(تقسيمات الموجود)

اعلم : أن التقسيمات التى ذكرناها للموجود ، منها ما هو له كالأنواع . وهى : كالجوهر والكم والكيف . فانه ليس يحتاج الموجود فى انقسامه اليها الى أن ينقسم قبلها الى أشياء أخر . فأما الانقسام الى الواحد والكثير والكلى والجزئى والعلة والمعلول ، فهذا من باب العوارض والأحوال اللاحقة . والأمر فيه ظاهر .

(٧) ويدل عليه أمران : الأول ان هذه ... الخ ص

قال الشيخ : « الموجود قد يكون موجودا على انه جاعل شيئا من الاشياء بالفعل — امرا من الامور بوجوده في ذلك الشيء — مثل البياض في الثوب ، ومثل طبيعة النار في النار . وهذا بان تكون ذاته حاصلة لذات اخرى (٨) بانها ملاقية له بالأسر ، ومتقررة فيه . لا كالوحد في الحائط ، اذ له انفراد ذات منفردة متبرئة عنه . ومنه ما لا يكون كذلك »

التفسير : الموجود اما ان يكون حالا في غيره . . كقولنا : البياض في الجسم . أو . لا يكون .

ويجب علينا تفسير الحلول فنقول : ان كون الشيء في الشيء قد يكون بحيث تكون حقيقة كل واحد منهما شائعة سارية في الأخرى ، وبحيث تكون الإشارة الى أحدهما إشارة الى الأخرى ، تحقيقا أو تقديرا . مثل البياض في الثوب ، ومثل : طبيعة النار في النار . فان ذات البياض سارية في ذات الجسم ، بحيث تكون الإشارة الى الجسم عين الإشارة الى البياض . وبالعكس . وقد لا تكون كذلك ، بل تكون ذات كل واحد منهما مباينة لذات الأخرى في الإشارة ، ككون (١٠) الوحد في الحائط وككون الماء في الكوز .

واذا عرفت هذين التفسيرين فنقول : معنى الحلول لا يحصل الا في القسم الأول . وذلك لأن الشئيين اللذين وصفتها ماذكرناه . فاما ان يكون أحدهما متبوعا في الوجود ، ويكون الآخر تابعا له . واما ان لا يكون كذلك ، بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر . فان كان الأول شالتابع هو الصفة والعرض والحال ، والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل . وان كان الثاني فهو كالحال في الذاتين ، يكون كل واحد منهما قائما بنفسه . ثم انهما يتداخلان ويتلاقيان بالكلية . هذا . وان كان أمر متمنع الوجود ، لكنه حاصل بسبب القسمة العقلية ، فلا بد من تلخيص مفهومه .

(٨) أخرى وملاقية له : ص . والتصحيح من : ع
(٩) متبرىء : ص
(١٠) لكون : ص

فان قيل انكم ذكرتم فى تفسير الحلول : كون كل واحد منهما بحيث تكون
 الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر تحقيقا أو تقديرا ، فما الفائدة فى
 قولكم : تحقيقا أو تقديرا ؟ قلنا : الاشارة الى احدهما اما أن تكون عين
 الاشارة الى الآخر ، اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه فى نفسه بحسب
 الحسن . وذلك مثل الجسم الذى حل فيه اللون . فان الجسم مشار اليه
 بحسب الحس واللون ايضا كذلك . فلا جرم كانت الاشارة الحسية الى
 الجسم عين الاشارة الى اللون . اما الذى لا يكون كذلك — اعنى : أن
 لا يكون المحل والحال مشارا اليه بحسب الحس — فان الذى ذكرناه ليجرى
 فيه ، الا بحسب التقدير . وتقريره : أن الذى لا يكون كل واحد منهما مشارا
 اليه بحسب الحس . اما أن يكون لأجل أن احدهما ليس كذلك ، أو لأجل أنه
 ليس ولا واحد منهما كذلك . اما القسم الأول : فهو على وجهين : لانه اما
 أن يكون المحل مشارا اليه ، والحال لا يكون كذلك . واما أن يكون
 الحال مشارا اليه ، والمحل لا يكون كذلك .

اما القسم الأول . فهو حاصل فى الوجود . فان الجسم موجود
 مشارا اليه بحسب الحس . والصوت القائم به لا يمكن أن يشار اليه بحسب
 الحس . فهنا الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا
 بمعنى أنه لو كان الصوت مشارا اليه بحسب الحس ، لكانت الاشارة
 الى الجسم عين الاشارة الى الصوت القائم به .

واما الثانى : وهو أن يكون الحال مشارا اليه
 فهذا عندى ممتنع ، الا أن الفلاسفة يثبتون ذلك ، لأن عندهم الحسية
 والمقدار أمر مشار اليه بحسب الذات ، ثم انه حال فى الهوى ، مع أن
 الهوى ليس اما فى ذاتها وضع ، ولا اليها اشارة . وبرهان بطلانه :
 انها يظهر عند ابطال القول بالهوى .

واما القسم الثانى — وهو الشيطان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع
 ولا اشارة ، مع أنه يكون احدهما حالا فى الآخر — فهذا كما تقوله فى النفس

الناطقية . فانها اذا اتصفت بالمعارف والعلوم . فذات النفس مجردة وتلك المعارف أيضا كذلك . ثم ان تلك المعارف حالة فى النفس ومعنى الحلول هناك : هو أن تلك العلوم اذتصت بجوهر النفس اختصاصا ، لو أمكنت الاشارة اليها ، لكانت الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر . وكذلك اذا قلنا : ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات . فالمراد (من) ذلك (ما) قلناه (١١)

فان قالوا : لما كان معنى الحلول بقسميه (١٢) حاصلا فى هذه الصورة ، مع أنه لا يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة ، كان (١٣) . الحلول لا محالة أمرا مغايرا لوحدة الاشارة . فنقول : لاشك أن معنى الحلول أمر مغاير لوحدة الاشارة ، الا أنه لا يمكننا أن نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق .

فقد ظهر بهذا التفصيل : مرادنا من قولنا : الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا .

واعلم : أن من الناس من فسر الحول بتفسير آخر . فقال : ثبت أن المتحيز حاصل فى الحيز المعين . ولاشك أن بعض الحال فى ذلك الجسم يكون أيضا حالا فى ذلك الحيز . فاننا ندرك معرفة بديهية بين البياض القائم بهذا الجسم ، والبياض القائم بذلك الجسم . ونعلم أن هذا البياض حصل فى هذا الحيز الذى حصل الجسم فيه ، وأن ذلك البياض حصل فى ذلك الحيز الذى حصل فيه ذلك الجسم . فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما أنه مختص بذلك الحيز المعين ، الا أن الجسم أصل فى ذلك الاختصاص والعرض تابع . فلهذا المعنى نقول : كون العرض حالا فى المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا فى ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ، ولما صار الحلول مفسرا بهذا ، ثبت : أن كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز ، فإنه يمتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات .

(١٢) بقسماء : ص

(١١) قلنا : ص

(١٣) وكان : ص

ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا وعكسا .

أما الطرد فهو أنهم قالوا : لا شك ان نفس الانسان موصوفة بالعلوم والأخلاق ، وقد ثبت ان كل ما كان محلا لفيره ، كان جسما مختصا بالحيز . فالنفس جسم . وأيضا : اذا ثبت أنه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص بحيز ، ينتج : أنه سبحانه كذلك . وأما العكس فهو ان نفاة الصفات قالوا : ثبت ان ذاته سبحانه منزهة عن الوضع والحيز . وكل ما كان كذلك ، امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ، ينتج : أنه سبحانه غير موصوف بشيء من الصفات . فهذا تقرير هذا الكلام .

واعلم : ان تفسير الحلول بما ذكره باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان كون الجسم حاصل في الحيز صفة من صفات الجسم . فلو كان الحلول مفسرا بما ذكره ، لكان معناه : ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز ، تبعا لحصول محله فيه . وذلك محال ، لأنه يوجب التسلسل .

الثاني : ان بديهية العقول حاكمة بأن الثلاثة فرد ، والأربعة زوج . وبديهية العقل حاكمة بأن كون الثلاثة ثلاثة ، وكون الأربعة أربعة . ليس له وضع وحيز ، حتى نقيس (١٤) كونها موصوفة بالفردية والزوجية بذلك .

الثالث : ان ذات الاله موصوف بالصفات (١٥) الاضافية بالاتفاق . وهذا القدر يكفي في ابطال قولهم .

الرابع : ان الأجسام قد تكون موصوفة بالاضافات . مثل وصف الانسان بالأبوة والبنوة . ولا يقال : معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات ، هو ان الاضافة حاصلة في هذا الحيز ، تبعا لحصول محلها فيه . فثبت : ان هذا التفسير الذي ذكره باطل .

قال الشيخ : « والذي يكون هكذا . منه : ما يطرا على الذات الأخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها (لو بما يقومها) (١٦) وهذا يسمى عرضاً . ومنه ما مقارنته لذات أخرى ، مقارنة مقوم بالفعل . ويقال له : صورة . ويقال للمقارنتين كليهما : محل . والأول (١٧) منهما موضوع ، والثاني هيولى ومادة . وكل ما ليس في موضوع — سواء كان في هيولى ومادة أو لم يكن في هيولى ومادة — يقال له : جوهر » (١٨)

التفسير : المقصود من هذا الكلام : تعريف الجوهر والمرض . فنقول : لما ذكر في الفصل الأول أن الشيء الذي يكون في غيره قد يكون شائعا فيه كالبياض في الجسم ، وقد لا يكون كذلك كالوعد في الحائط . والذي يكون من القسم الأول يكون على قسمين ، وذلك لأنه إما أن يكون الحال مقوما للمحل ، أو لا يكون . فان كان الحال مقوما للمحل يسمى الحال صورة والمحل هيولى أو مادة . وان كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سمي الحال عرضا والمحل موضوعا .

أبقى (١٩) هنا إبحاث :

الأول : انه بقى في التقسيم قسم ثالث . وهو أن يكون الحال غير مقوم للمحل وغير متقوم به . مثل : ما اذا فرضنا وجودا مستقلا بنفسه حل في جوهر آخر مستقل بنفسه . فهذا . وان كان لا مثال له من الموجودات ، الا أن هذا بحسب القسمة العقلية مفهوم ثالث .

البحث الثاني : ان قولنا : الحال إما أن يكون مقوما للمحل أو لا يكون (هو) بناء على تلخيص معنى المقوم . واعلم : أن الشيء اذا احتاج في وجوده الى غيره ، سمي المحتاج متقوما والمحتاج اليه مقوما . واذا عرفت هذا ظهر أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت أن المحل قد يكون محتاجا في وجوده الى الحال .

(١٦) ولا يقومها : ص . والتصحيح من : ع
(١٧) وللأول — ولثاني : ع (١٨) فيقال : ص
(١٩) بقى : ص

ومن الناس من قال : ان هذا محال فى العقل . لأن الحال يحتاج
فى وجوده الى وجود محله ، فلو احتاج المحل فى وجوده الى الحال ، لزم
الدور . وهو محال . وقد ذكرنا هذا الكلام فى فصل (٢٠) « قاطيفورياس »
وأجبنا بما يمكن أن يقال فيه ، فلا فائدة فى الاعادة .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : المحل جنس تحته نوعان :
الموضوع والهيولى . والحال جنس تحته نوعان : العرض والصورة . وقد
عرفت : أنه اذا كان الشيء اعم من غيره ، كان عدم ذلك الأخص من
عدم ذلك الأخص . ولما (٢١) كان الحيوان اعم من الانسان ، كان الملاحيون
أخص من الانسان . فان (٢٢) كل ما صدق عليه أنه لا حيوان صدق عليه
أنه لا انسان ، وليس كل ما صدق عليه أنه لا انسان صدق عليه أنه لا حيوان ،
ولما كان الموضوع أخص من المحل ، كان الموضوع اعم من اللامحل . فعلى
هذا القول : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . وهذا يكون اعم من
قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى محل . لأن الصورة حالة فى الهيولى ،
وهى غير داخلة تحت قولنا : موجود ، لا فى موضوع . وهى غير داخلة
تحت قولنا : موجود لا فى محل .

اذا عرفت هذا ، ظهر عندك معنى قول الحكماء : الجوهر هو الموجود
لا فى موضوع ، والعرض هو الموجود فى موضوع .

فان قال قائل : قولكم : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع باطل .
ويدل عليه وجهان .

الأول ان هذا فاسد طردا وعكسا .

أما الطرد : فلأنه — تعالى — موجود لا فى موضوع . مع أنه ليس
بجوهر ، اذ لو صدق عليه — سبحانه — أنه جوهر ، منع أن الجوهر مقول
على ما تحته قول الجنس ، لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس . وكل ما كان.

(٢١) فلما : ص

(٢٠) كتاب : ص

(٢٢) فان كان كذا صدق : ص

داخلا تحت الجنس ، كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل . وكل مركب فانه ممكن ، فيلزم كون الواجب لذاته ممكنا لذاته . وأنه محال .

وأما العكس . فلان الجواهر الكلية جواهر ، مع أنها صورة موجودة في الأذهان ، وتلك (٢٣) الأذهان موضوعات لها . وهى حالة في تلك الأذهان حلول العرض في المحل .

الثاني : كون الشيء موجودا (هو) وصف خارج عن الماهية . بدليل : انه يمكن تعقل الماهية مع الشك في وجودها . ولو كان كونه موجودا نفس تلك الماهية او جزءا منها ، لامتنع ذلك . وأما كونه لا في موضوع ، فهو قيد سلبى ، فيكون لا محالة خارجا عن الماهية .

إذا عرفت هذا فنقول : المفهوم من كونه موجودا لا في موضوع ، أمر خارج عن الماهية . ثم المشهور عند الحكماء : أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس . والمقول على غيره قول الجنس ، يكون داخلا في الماهية . فيلزم أن يكون الخارج عن الماهية ، داخلا في الماهية . وذلك محال . وأيضا : الموجود لما كان خارجا عن الماهية ، لم يكن جنسا . ولا في موضوع (وأيضا) لما كان مفهوما عدما ، لم يكن فصلا (ولما كان كذلك) مقوليا موجودا لا في موضوع ، ليس مركبا من الجنس والفصل ، فوجب أن لا يكون حدا للجوهر .

والجواب عن السؤالين : مبنى على حرف واحد : وهو انه ليس المراد من قولنا : الموجود لا في موضوع هو أن يكون موجودا بالفعل ، بشرط أن يكون لا في موضوع . بل المراد : أنه ماهية ، متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع .

إذا عرفت هذا فنقول : أما البارى تعالى فانه لا يلزم أن يكون جوهر ، لأن وجوده عين حقيقته ، وقد شرطنا في كونه جوهر : أن يكون وجوده مغايرا لحقيقته . وأما الجواهر الكلية فقد أجابوا عنه : باننا شرطنا في الجوهر أن يكون ماهية إذا وجدت في الأعيان ، كانت لا في موضوع .

وهذه الصور الذهنية الكلية — وإن كانت فى الحال موجودة فى موضوع — إلا أنه يصدق عليها : أنها لو وجدت فى الأعيان لكانت لا فى موضوع .
ولغائل أن يقول : أن تلك الصور يتمتع وجودها بأعيانها فى الأعيان .
فاذن عرضيتها حاصلة فى الحال . وما لأجله يصير جواهر يتمتع عليها ،
فوجب الحكم بأنها أعراض . وايشا : فبتقدير أن يصدق عليها : أنه يمكن
حصولها فى الأعيان ، إلا أنا نقول : أنه يصدق عليها : أنها لو حصلت
فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ، ويصدق عليها أنها فى الحال فى
موضوع ، فيلزم أن يكون جوهرا ، عرضا معا . وذلك محال .
وأما السؤال الثانى : فقد أجابوا عنه أيضا بناء على ذلك الأصل .
وهو أننا بينا : أنه ما كان جوهرا ، لأنه موجود لا فى موضوع ، بل أنها
كان جوهرا لأنه ماهية لو وجدت فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ،
ولم يلزم من خروج الموجودية واللاموضوعية عن تقويم الماهيات أن يكون
الاعتبار المذكور مقوما للماهيات . فهذا ما قيل فى هذا الموضع .

وأما للسؤال الثالث : وهو قوله : أن هذا ليس جداله . فنقول :
الجوهر هو الجنس الأعلى ، والجنس الأعلى لا يكون فوقه جنس آخر ،
والأما كان جنسا أعلى . فاذا لم يكن له جنس ، لم يكن له فصل ، فيمتنع
أن يكون له حد ، وإنما الممكن فى تعريفه ذكر الرسوم .

قال الشيخ : « الجواهر أربعة . مع أنه ليس فى موضوع ليس
فى مادة وجوهر هو فى مادة . والقسم الأول ثلاثة أقسام : فانه إما أن
يكون هذا الجوهر مادة . أو ذا مادة . أو لا مادة ولا ذا مادة . والذي هو
ذو مادة وليس فيها : هو أن يكون منها . وكل شيء من المادة وليس بمادة ،
فيحتاج الى زيادة على المادة — وهى الصورة — فهذا الجوهر هو المركب .
فالجواهر أربعة : ماهية بلا مادة ، ومادة بلا صورة ، وصورة فى مادة
ومركب من مادة وصورة »

التفسير : المقصود من هذا الفصل تقسيم الجوهر الى أنواعه
الأربعة . وتقريره أن يقال : بينا ماهية المادة وحقيقتها ، وبيننا أن الصورة

الموجودة فى المادة تكون جوهرًا . فنقول : الجوهر إما أن يكون فى مادة ، أو يكون نفس المادة ، أو يكون متركبًا من المادة والصورة ، أو يكون بخلاف هذه الأقسام الثلاثة — أعنى : أن لا يكون فى مادة ، ولا مادة ، ولا متركبًا عن المادة والصورة —

إما الجوهر الذى يكون فى المادة فهو الصورة . وإما المادة فقد عرفتها . وإما المركب عن المادة والصورة فهو الجسم . وإما الذى لا يكون على أحد تلك الأقسام الثلاثة فهو الجوهر المجردة . ومن الناس من يقول : هذا الجوهر أن افتقر فى أفعاله إلى آلة جسمانية ، فهو النفس . وإن لم يفتقر فى أفعاله إلى آلة جسمانية فهو العقل . فهذا تلخيص الكلام فى هذا القسم .

واعلم : أن هذا التقسيم لا يتم إلا بإثبات أمور :

أحدها : إثبات أن الحال قد يكون مقوماً لمحلّه . فإذا بطل ذلك ، لم يكن إثبات الجواهر الصورية .

وثانيها : إثبات أن الجسم مركب عن المادة والصورة . والكلام فى هذا الموضع سيأتى عن قريب .

وثالثها : إثبات أن كل مركب عن مادة وصورة فهو جسم . وهم ما أقاموا على هذه القضية حجة . لأن قولنا : كل جسم فهو مركب من المادة والصورة ، لا يقتضى أن يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم . لما عرفت : أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية ، بل لنا أن نثبت ذلك على مقتضى أصول الحكماء . وذلك لأن الجوهر عندهم : مقول على ما تحته قول الجنس على أنواعه ، وأحد أنواع الجوهر هو الجوهر المجرد ، فيكون الجوهر المجرد داخلاً تحت الجنس ، وكل ما كان كذلك فذاته مركبة من الجنس والفصل .

والجنس والفصل إذا أخذوا بشرط التجريد ، كانا مادة وصورة . وهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من مادة وصورة . مثبت بهذا : أنه ليس كل ما كان مركبًا من المادة والصورة ، فهو جسم .

الفصل الثانى

فى

أحكام الهولوى والصورة

اعلم : أن هذا الفصل يشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات أن الجسم مركب من الهولوى والصورة

قال الشيخ : « الاتصال الجسمى موجود فى مادة ، وذلك لأنه يقبل الانفصال . وقبول الانفصال فيه إما أن يكون للاتصال . لكن الاتصال لا يقبل الانفصال الذى هو ضده ، لأنه يستحيل أن يكون فى ضد قوة قبول ضد . لأن ما يقبل شيئا يقبله وهو موجود . ومن الحال أن يكون شيء غير موجود يقبل شيئا موجودا . والضد يعدم عند وجود ضده . والمقابل عند وجود المقابل . ففوة قبول الاتصال هى فى شيء قابل للانفصال . والاتصال غير والاتصال . فاذن الاتصال الجسمانى والانفصال الجسمانى فى مادة »

المتفسير : اعلم أنه يجب أولا تلخيص محل النزاع . فنقول : لا شك أن فى الموجودات موجودا شاغلا للحيز ممتدا فى الجهة . وهذا الشيء إما أن يكون قائما بنفسه ، وإما أن يكون حالا فى محل .

إما الأول : فهو المراد من قولنا : أن الجسم غير مركب من المادة والصورة .

وأما الثانى : فهو مذهب « الشيخ » ومذهب أكثر من قبله من الفلاسفة ، فانهم زعموا : أن هذا الشيء الممتد في الجهات الحاصل في الحيز هو الحجمية . ومحل هذه الحجمية هو الهيولى . ومجموعهما : هو الجسم . فهذا تلخيص محل النزاع .

واعلم : أن حجة « الشيخ » في هذه المسألة مبنية على نفى الجوهر الفرد وعلى (١) أن الجسم المتصل شيء واحد في نفسه ، كما أنه عند الحس واحد . وإذا عرفت هذا فلنذكر هذه الحجة التي فكرها . وتقرير الكلام : أن نقول : ثبت أن الجسم البسيط في نفسه شيء واحد . وذلك هو المراد من كونه متصلا . ولا شك أيضا في أنه قابل للانفصال . فيقول قائل : هذا الانفصال إما أن يكون هو الاتصال أو غيره . والأول باطل لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول . والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فامتنع أن يكون القابل للانفصال هو الاتصال . فلا بد من الاعتراف بوجود شيء مسوى الاتصال ، يكون قابلا لهذا الانفصال الطارئ وكذلك الاتصال الزائل . وحينئذ يظهر أن الجسم مركب من الاتصال ومن شيء آخر يقبل ذلك الاتصال . وذلك هو المطلوب .

ونقائل أن يقول : هذا بناء على أن الجسم البسيط متصل في نفسه ، وهو بناء على نفى الجوهر الفرد . والكلام فيه قد تقدم . ثم إن سلمنا ذلك . لكننا نقول : ولم لا يجوز أن يقال : الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة ، وعند الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنيانية فالزائل هو الوحدة والطارئ هو التعدد . وهما عرضان متعاقبان على الجسم . وهذا لا يقتضى كون الجسم مركبا في ذاته من قابل ومقبول . والذي يؤكد هذا السؤال : أن الجسم عند ورود الانفصال عليه ، ما بطل اتصاله . لأن كل واحد من الحيزين بقى متصلا كما كان ، إنما الزائل هو الوحدة فقط . وذلك تقدير ما قلناه .

(١) على : ص

واعلم : أنه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه الحجة . وحاصل ما يمكن أن يدفع به هذا السؤال ثلاث طرق : (٢).

(الطريق الأول) : أن يقال : تقرير هذه الحجة : هو أن الجسمية يصبح عليها أن تعدم بعد الوجود ، وأن توجد بعد العدم . وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة .

أما بيان المقدمة الأولى : فالدليل عليه : أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه ، ثم بعد القسمة حصل جسمان . فهاتان الجسميتان الحادثتان بعد القسمة . أما أن يقال : أنها كانتا حاصلتين قبل القسمة أو ليس كذلك . والأول باطل . لأن هاتين الجسميتين لو حصلتا قبل القسمة ، لكان كل ذلك الجسم مركبا منهما ، وحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحدا . لكننا فرضناه واحدا . هذا خلف . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : هاتان الجسميتان الحاصلتان بعد التقسيم ، ما كانتا حاصلتين قبل ورود التقسيم ، بل هما حدثتا الآن . فهذا يقتضى أن يقال : أن تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل القسمة ، قد بطلت . والجسميتان الحادثتان بعد التقسيم ، قد وحدثتا . فثبت : أن الجسمية يصح عليها الحدوث والزوال .

وأما بيان المقدمة الثانية — وهى أن كل ما يصح عليه الزوال والحدوث فله مادة — فالدليل عليه : أن كل محدث فانه مسبوق بالامكان . وذلك لأن الامكان لا بد له من محل موجود . وذلك المحل هو هيولى . وتقرير هذه المقدمة : مشهور فى كتب الحكمة .

وهذا وجه استخرجته لتصحيح دليل « الشيخ »

ولقائل أن يقول :

المقدمة الأولى باطلة . وذلك : لأن هذا يقتضى أن يكون إيراد الفصل والقسمة على الجسم اعداما للجسمية الأولى ، وإيجادا للجسميتين

(٢) ثلاثة أوجه : ص

الحادثتين . وذلك يوجب أن من غمس أصبعه في البحر ، فقد أعدم البحر الأول ، وأحدث بحرا جديدا . وذلك لا يقوله عاقل .

فان قالوا : انه وان زالت الجسمية الأولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهيولى باقية في الحالتين فلا جرم لم يلزم أن يكون التفريق اعداما .
قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان الجسم حين كان واحدا ، فقد كانت هيولاه واحدة . واذ انقسم ذلك الجسم ، فقد انقسمت هيولاه أيضا . فاذا كان التقسيم اعداما للصورة والهيولى معا . فيلزم أن يكون التقسيم اعداما مطلقا . ويسقط هذا العذر .

الثاني : ان الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة ، والصورة المعينة . فاذا بطلت تلك الصورة المعينة ، فقد بطل أحد الجزعين من ماهية ذلك الجسم . وبطلان أحد أجزاء الماهية يقتضى بطلان ذلك المركب . وهذا يقتضى أن يكون تفريق البحر اعداما له . وذلك لا يقوله عاقل .

فهذا هو الكلام على المقدمة الأولى من الدليل المذكور .

وأما المقدمة الثانية : وهى قولنا : ان كل ما يصح عليه الحدوث والزوال ، فله مادة . فالكلام على هذه المقدمة قد ذكرناه في كثير من كتبنا . فلا نعيده هنا .

والطريق الثانى فى تقرير دليل « الشيخ » : أن يقال : الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة . وكونه متصلا بالفعل ومتصلا بالقوة ، أثران متغايران . والشئ الواحد لا يمكن أن يكون مصدرا لأثرين متغايرين ، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فلا بد وأن يكون الجسم مركبا من أمرين : أحدهما : له عند الفعل . والآخر : له عند القوة . والأول الصورة . والثانى الهيولى . وهذا الوجه أيضا قد كنت تكلفته في نصره دليل « الشيخ » وهو أيضا ضعيف جدا . لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد بينا ضعف كلامهم في تقرير هذه المقدمة .

ثم نقول : هذا أيضا وارد عليكم من وجهين :

الأول : أن الهيولى إما أن يكون شيئا له وجود أو لا يكون كذلك .
فإن لم تكن لها فى نفسها وجود ، امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم ،
لأن المعدم لا يكون جزءا من الموجود . وإن كان لها فى نفسها وجود ،
فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل ، ويصدق عليها أنها قابلة للصور
والأعراض . وحينئذ يرجع الكلام الذى ذكرتموه . ويلزم افتقار الهيولى
الى هيولى أخرى ، لا الى نهاية . وهو باطل .

الثانى : ان الهيولى من حيث هى هى موجود مجرد عن الوضع
والحيز ، فيمتنع أن يكون موصوفا بالشكل والحصول فى الحيز ، بل
الموصوف بهما هو الجسمية من حيث هى هى . فتكون الجسمية من حيث
انها هى ، جسمية بالفعل ، ومن حيث إنها هى ، قابلة للحصول فى الحيز
والشكل بالقوة . فهذه الجسمية شئ واحد مع أنها بالفعل فى وجود
نفسها ، وبالقوة فى سائر الصفات . فلم لا يجوز أن يكون الجسم نفسه
كذلك ؟

والطريق الثالث فى تقرير هذه الحجة : أن يقال : قد ثبت أن الجسم
البسيط فى نفسه شئ واحد ، وثبت أنه قابل للانقسامات الغير متناهية ،
بمعنى أنه لا ينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل هذا الانقسام ، وثبت
أنه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التى لا نهاية لها الى الفعل . وهذا
يقضى أن الجسم لا ينتهى فى الصغر الى حد ، الا ويكون بعد ذلك قابلا
لهذا الانقسام . ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات .
فثبت : أن الجسم يمتنع انتهاؤه فى قبول القسمة الى حد ، الا ويكون
الاتصال باقيا . وهذا يقتضى أن يقال : ان بقاء ذات الجسم بدون الاتصال
محال . فثبت : أن كونه جسما مستلزما للاتصال ، وثبت أيضا : أن كل
جسم فانه قابل للاتصال . ولا شك أن الاتصال والانفصال أمران متباينان
متغايران ، والشئ الواحد لا يكون مستلزما للشئ وقابلا لنقيضه . فاذن
لا بد وأن يكون الجسم مركبا من شيئين : أحدهما : الجسمية التى هى

مستلزمة للاتصال . والآخر : الهيولى التى هى قابلة للانفصال ، فثبتت :
انه لابد وأن يكون الجسم مركبا من جزئين أحدهما حال فى الآخر .

واعلم : ان هذا الطريق ضعيف أيضا . وبيانه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم من حيث انه جسم يقتضى كونه متصلا ، لولا القاسر ، فاذا أورد القاسر ، صار قابلا للانفصال . ولا يبعد فى الشيء الواحد أن يوجب أثرين مختلفين بحسب شرطى مختلفين . ألا ترى أن الطبيعة توجب السكون بشرط أن يحصل حاملها فى المكان الطبيعى ، والحركة بشرط أن يكون حاملها حاصلًا فى المكان القريب . فكذا هنا الجسم اذا ترك وحده كانت جسيمته مقتضية للاتصال . أما اذا وصل اليه ما أوجب قطعه وتسميته ، فانه يصير قابلا لذلك الانقسام والانقطاع .

الثانى : ان مدار كلامهم على أن الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا لمعانده . وهو أيضا وارد عليهم . لأن مذهبهم أن الهيولى مستلزمة للجسمية . وعندهم أن الجسمية مستلزمة للاتصال . ومستلزم المستلزم مستلزم . فالهيولى مستلزمة للاتصال ، مع أنها قابلة للانفصال . فكان الشيء الواحد مستلزما للشيء وقابلا لمناقضة أصلهم .

الثالث : انهم يقولون : الجسمية مستلزمة للاتصال . والهيولى قابلة للانفصال . وهذا على قانون قولهم محال . لأن الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخللها حيز فارغ . وهذا المعنى انها يعقل حصوله فى الشيء الذى يكون له اختصاص بحيز وجهة . والهيولى عندهم ليس لها حصول فى حيز ولا اختصاص بجهة . واذا كان الأمر كذلك ، امتنع كونها قابلة للانفصال . فان ألزموا أن الهيولى لها فى حد ذاتها المخصوصة حصول فى حيز واختصاص بجهة ، فحينئذ نقول لهم : لا معنى للجسمية والاتصال الا هذا . فاذا كان هذا (هو) الهيولى ، فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل اليها .

الرابع : انكم قلتم : الانفصال عدم الاتصال ، عما من شأنه أن يتصل وهذا يقتضى أن يكون الموصوف بالاتصال وبالاتصال شيئا واحدا . ولما

كأن الموصوف بالاتصال هو الجسمية ، وجب أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية . ولذا سلمتم أن القابل للانفصال هو الجسم ، فحيث يستط أصل دليلكم لأن مداره على أن القابل للانفصال ليس هو الاتصال .

فهذا جملة ما يمكن أن يقال في تقرير هذه الحجة . وقد ظهر أنها باطلة على جميع الوجوه .

ونقول : الذي يدل على أن الجسم يمتنع أن يكون مركبا من الهيولى والصورة وجوه :

الحجة الأولى : ان الجسم لو كان فى ماهيته مركبا من جزعين ، لكان لكل واحد منهما حقيقة ووجود ، باعتبارهما (٣) يمتاز عن الآخر ، اذا عرفت هذا فنقول : اما أن يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجا ، واما أن يكون أحدهما حجا دون الثانى ، واما أن لا يكون واحد منهما حجا . والكل باطل ، فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة . اما (القسم الأول وهو) أنه يمتنع أن يكون كل واحد منهما فى نفسه حجا وممتدا فى الحيز والجهة . فلأنها لما كانتا متداخلين ، لزم كون البعدين داخلا فى الثانى . وذلك عندهم محال . وايضا : فيكون أحدهما محلا للآخر . فيكون ذلك الذى هو المحل جوهرًا قائما بنفسه ، فتكون الحجبية جوهرًا قائما بنفسه . وهو المطلوب . واما القسم الثانى ، وهو أن يكون أحدهما حجا دون الثانى . فان قلنا : ان ما هو حجم فى ذاته هو المحل ، وما ليس بحجم فى ذاته هو الحال ، فهذا مسلم . لأنه يرجح الحيز حاصله الى قيام عرض بجسم . وان قلنا : ما ليس بحجم فى ذاته هو المحل ، وما هو حجم فى ذاته هو الحال . فهذا باطل . لأن ذلك الذى ليس بحجم فى ذاته لا اختصاص له بالحيز أصلا . والذى هو حجم فى ذاته هو مختص بالحيز . وحلول ما له حصول فى الحيز فيها لا حصول له فى الحيز ، محال واما القسم الثالث : وهو أن لا يكون لواحد من هذين الجزعين اختصاص بالحيز أصلا . فعند اجتماعهما أن لم يحدث زائد كان الحجم

(٣) باعتبارها : ص

مجرد ما ليس بحجم هذا خلف . وان حدث زائد (وكان {) ذلك الزائد حجم ، فحينئذ إما أن يكون الحجم حالاً في الحيز أو بالعكس . وقد أبطلنا الكل . فثبت : أن القول بالهيولى يقتضى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول به باطلاً .

الحجة الثانية : هيولى الجسم البسيط إما أن تكون واحدة أو كثيرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالهيولى . أما امتناع كونها واحدة ، فالآن الجسم إذا انقسم ، فإما أن يقال : بقيت تلك الهيولى واحدة ، أو ما بقيت كذلك . والأول باطل . والا لكنا إذا قسمنا الماء وحصل أحد الجزئين بالشرق والآخر بالمغرب ، أن يكون ذات هذا الماء عين ذات ذلك الماء الآخر . وذلك معلوم الفساد بالضرورة . والثانى أن يقال : الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم ، ثم تعددت عند انقسامه . فهذا أيضاً محال . لأن هذا العدد الحاصل بعد القسمة ، ما كان موجوداً قبل القسمة . لأننا نتكلم على تقدير أن يكون هيولى الجسم البسيط واحداً . وقد حدث هذا العدد . فيلزم أن يقال : تلك الهيولى الواحدة قد عدمت وحدث الآن عددان جديداً من الهيولى ، فيلزم أن يكون تفريق الجسم اعداماً للجسم الأول واحداً لجسمين جديدين . وذلك لا يقوله عاقل . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال : هيولى الجسم البسيط ما كان واحداً ، بل كان متعدداً . فنقول : هذا يقتضى أن يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده على الجسم ، يكون للجسم هيولى على حدة . لأننا بينا : أن الجسم الذى يمكن انقسامه الى قسمين ، لابد وأن يكون لكل واحد من قسميه هيولى على حدة . ولو كانت هيولاء قبل القسمة واحدة بالعدد ، لعادت المجالات المذكورة فى القسم الأول .

فثبت : أن القول بصحة هذا التقسيم تقتضى أن كل ما يمكن فرضه فى الجسم البسيط من الانقسام ، فهيولى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هيولى الجزء الآخر ، امتيازاً بالشخص والعدد ، لكن الانقسامات التى يمكن

{ } وهكذا وذلك : ص

رضها فى الجسم البسيط غير متناهية ، فيلزم أن يكون الجسم البسيط له (هـ) هيولات غير متناهية بالعدد ، وذلك محال . لأن الصورة الحالة فى كل واحدة منها غير الصورة الحالة فى الأخرى ، لامتناع حصول المعنى الواحد فى محلين . وعلى هذا التقدير فلكل واحد من تلك الأجزاء الممكنة هيولى بالفعل على حدة ، وصورة بالفعل على حدة . فيكون كل واحد منها متميزا عن الآخر بالفعل . فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من الأجزاء التى لا نهاية لها بالفعل . وذلك محال .

فثبت : أنه لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة فيه ، أما أن تكون واحدة أو متعددة ، وثبت فساد القول بهما . فيلزم القطع بأن الجسم لا يكون مركبا من الهيولى والصورة .

الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى : هو أن الهيولى هو الشيء الذى يقبل الاتصال والانفصال . والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين فى حيزين بحيث لا يتخللها ثالث . والانفصال عبارة عن وقوعهما فى حيزين بحيث لا يتخللها ثالث . فنقول : الاتصال والانفصال (كل منهما) لا يعقل إلا للشيء الذى يكون مختصا بالحيز ، وحاصلا فى المكان والجهة . وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتمحيز ، فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم . وذلك محال . فكان اثبات الهيولى للجسم محالا .

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما الألفاظ المذكورة فى تقرير الحجة : فمعلومة . وإن كان فيها بعض التلطيل . وأما قوله فى آخر الفصل : « وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ، ويكون معه من القوى والصور » فالمراد : أن هذه المادة كما أنها محل لهذه الصور الجسمية ، فكذاك هى محل لسائر الصور النوعية التى سيجىء شرحها . وكذلك هى محل لسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية .

(هـ) تكون له : ص

المسألة الثانية

فى

بيان ان الهيولى لا تعرى عن الصورة النوعية

قال الشيخ : « فالمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة . لأنها ان فارقت ، فاما ان تكون ذات وضع او لا تكون . فان كانت ذات وضع وتنقسم فهى بعد جسم . وان كانت ذات وضع ولا تنقسم ، حصل لذى الوضع الغير المنقسم افراد قولم . وقد بينا : استحالة هذا فى الطبيعيات . وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نار بعينه فاذا ليست الصورة النارية لم يجب ان تحصل فى موضع بعينه ، ولكنها لا يمكن ان تحصل الا فى وضع بعينه »

التفسير : اعلم أنا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، كان الشروع فى بيان أن الهيولى لا تنفك عن الصورة عبثا ، الا أنا لأجل تفسير ما فى هذا الكتاب ، نلخص هذا الكلام . فنقول : لو أمكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية ، لكانت اما أن تكون مشارا اليها بحسب الحس ، أو لا تكون كذلك . والقسمان باطلان ، فبيطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية . انما قلنا : انه يمتنع كونها مشارا اليها ، لأن ذلك المشار اليه بحسب الحس ، اما أن يكون قابلا للقسم ، أو لا يكون . فان كان الأول فهو الجسم ، لا أنه هيولى عارية عن الجسمية ، وان كان الثانى فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس . وذلك هو الجوهر المفرد . وقد أبطلناه . وانما قلنا : انه يمتنع كونها مجردة عن الاشارة . وذلك لأن حدوث الجسمية فى الهيولى ، اما أن يحصل ذلك الجسم فى كل الأحياز . وهو محال بالبدئية . أو لا يحصل فى شىء من الأحياز ، فيكون الجسم حال كونه جسما ، غير حال فى شىء من الأحياز . وهو أيضا محال بالبدئية . أو يحصل فى حيز معين . وذلك أيضا محال . لأن نسبة الجسمية الى جميع الأحياز على السوية . فلو حصل ذلك الجسم فى حيز معين ، لكان ذلك رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار لخصمه بحيز معين بمجرد القصد والارادة . وحيث أن يرجع الكلام في هذه المسألة ، إلى أنه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار أم لا ؟ ثم نقول : هذه الهيولى وإن فرضناها خالية عن الصورة الجسمية ، فلعلمها كانت موصوفة بأحوال أخرى وأعراض أخرى ، وكانت الحالة توجب حصول هذه الهيولى في الحيز المعين ، بشرط انصافها بالجسمية . فإذا حدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم في ذلك الحيز المعين . وليس في هذا الكلام شيء أزيد من أن يقال : الموجب لذلك الاختصاص : كان حاصله قبل حدوث صورة الحجمية ، إلا أن تأثيرها في ذلك العلول كان موقوفاً على شرط . ألا ترى أن الطبيعة توجب الحركة بشرط أن يكون الجسم حاصلًا في المكان القريب ، وتوجب السكون بشرط أن يكون الجسم حاصلًا في المكان الطبيعي . فكذا هنا .

قال الشيخ : « وأما إذا كانت ماء ثم استحالته هواء ، فعين لها ذلك الموضع . لأنها إذا كانت ما كانت هناك ، وإنما ليست الصورة الهوائية أو النارية . وهي ذات موضع »

التفسير : هنا سؤال يذكر على ذلك الدليل . وهو أن يقال : هب أن لكل كلية عنصرية (٦) مكانًا طبيعيًا . إلا أن الجزء المعين من كل عنصر ، ليس له مكان طبيعي ، بل نسبته إلى جميع أجزاء حيز الكل بالسوية . ثم مع هذا فقد حصل في موضع معين . وإذا عقل هذا . فلم لا يعقل أن يقال : أن هيولى الجسمية تكون نسبتها إلى جميع الأحياء على السوية . ثم مع ذلك تختص بحيز معين ؟ وإجابته عنه : بأن كل صورة مسبقة بصورة أخرى ، والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين ، ولا يبعد أن تكون تلك الأحوال السابقة أسبابًا لبعض الحيز بعد حدوث هذه الصورة الحادثة ، بخلاف ما إذا حدثت الصورة الجسمية ابتداءً ، فإنه لم توجد قبل حدوثها حالة تقتضي تعيين هذا الموضع . فظهر الفرق .

(٦) عنصر : ص

ولفائل أن يقول : منهم أنه لم يوجد قبل حدوث صورة الجسمية
وضع وموضع يقتضى تعيين الوضع والموضع بعد حدوثها ، لكن
لا يلزم من عدم نوع واحد من الأسباب عدم المسبب . فلم لا يجوز أن يقال :
كانت المادة موصوفة بأعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع ، وكانت
تلك الأعراض توجب الحصول في الحيز المعين ، بشرط حدوث الجسمية ؟
وما لم تبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم .

قال الشيخ : « ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع
على نحو المعقولات ، والصورة أيضا غير ذات وضع لنفسها ، لأنها معقولة
من حيث هي صورة ، لكان المؤلف من معينين معقولين وكل جملة ، معقولين
فهو معقول غير ذى وضع . فإذا المادة الجسمانية تتعلق وجودها بسبب
يجعلها ذا وضع دائما ، فلا تتعزى عن الصور الجسمانية »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على أن الهيولى لا تعزى عن الصورة
الجسمية . واعلم : أن هذا الكلام في غاية الخط والاضطراب . وبيانه
من وجوه :

الأول : أنه قال : ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع ،
لكان كذا وكذا . فيكون هذا الكلام ابطالا لقول من يقول : أن الهيولى
تقتضى العراء عن الجسمية . وهذا لا يقوله عاقل ، بل الذى يقوله الخصم :
هو أن الهيولى لا تقتضى حصول الجسمية . ففرق بين أن يقال : الهيولى
تقتضى اللاجسمية ، وبين أن يقال : الهيولى لا تقتضى الجسمية كما أنه
فرق بين أن يقال : هذه الماهية تقتضى اللاوجود ، وبين أن يقال :
إنها لا تقتضى الوجود . فإن الأول متنع ، والثانى ممكن . فكذا هنا أن
أحدا لا يقول : أن الهيولى تقتضى كونها عارية عن الصورة ، بل يقولون :
إنها لا تقتضى حصول الصورة .

الثانى : وهو أنه جعل الصورة الجسمية الحادثة في المادة غير ذات
وضع . وهذا أيضا فاسد . لأن الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد في
الجهات . فإى عاقل يقول : أن هذا المعنى شيء مجرد عن الوضع ؟

المثالث : أن يقال له : أخبرنا عن مذهبك ؟ هل الهيولى من حديث أنها هى ، حجم أم لا ؟ فان قال : أنها حجم ولها (٧) امتداد فى الجهات . فهذا موافقة فى المعنى . فانه يسمى الجسم بالهيولى . وان قال : الهيولى من حيث هى هى ، ليس بحجم البتة . فنقول : فأخبرنا عن الصورة . هل هى من حيث هى هى حجم أم لا ؟ فان قال : نعم . فقد اعترف بأن الصورة الحجمية حجمية وامتداد فى الجهات . فكيف قال هنا : أنها ليست ذات وضع ؟ وان قال : الصورة من حيث هى هى ، ليست بحجم ولا ذات تمدد فى الجهات . فنقول : فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة . والهيولى لا حجمية لها فى نفسها ، والصورة أيضا لا حجمية لها فى نفسها ، فيكون الجسم على قولك : مجموع أمرين لا حجمية لواحد منهما . وقد سلمت أن كل مجموع مركب من جزئين ، هذا شأنهما (ومن كان هذا شأنهما) فانه لا يكون حجما فى نفسه . فيلزمك على قولك : أن لا يكون الجسم حجما ولا متحيزا . وذلك باطل . فظهر أن هذا الفصل مخبط .

المسألة الثالثة

فى

بيان الصور النوعية

قال الشيخ : « واذا وجدت جسما لم يخلو اما أن يكون قابلا للتقطيع والتفريق ، أو غير قابل . فان كان قابلا فاما أن يعسر أو بسهولة . وأيضا : فاما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه ، أو غير قابل . وجميع ذلك لصور وقوى غير الجسمية »

التفسير : مذهب « الشيخ » أنه حصل فى جسم النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة . وكذلك القول فى جميع العناصر . وتسمى هذه المعانى الموجبة لهذه الأحوال المحسوسة بالصور النوعية . واحتج على

(٧) وله : ص

للقول بوجود هذه الصور النوعية : بأن الأجسام إما أن تكون قابلة للأشكال المختلفة ، أو غير قابلة لها . فان كانت قابلة لها فقبولها إما أن يكون بعسر أو بسهولة . فالأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في هذه الأحوال . والمتضمن لهذه الأحوال ليس هو الجسمية ، لأن الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يكون علة للأحوال المختلفة . فلا بد من معنى آخر . وذلك المعنى إما أن يكون حاصلًا في ذلك الجسم ، أو مباينًا عنه . والباين إما أن يكون جسمًا أو جسمانيًا ، أو لا جسمًا ولا جسمانيًا . ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مباين عنه ، سواء كان جسمًا أو جسمانيًا ، أو لا جسمًا ولا جسمانيًا . فتعين أن يكون ذلك لقوة موجودة فيه . وهو المطلوب .
هكذا تم هذه الحجة ، إلا أن « الشيخ » حذف هذه المقدمات ، مع أن الكلام لا يتم إلا بها .

ولمّا قل أن يقول : السؤال على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل واحد من هذه الأجسام بهذه الأحوال لجسميته ؟ أما قوله : الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يوجب الأحوال المختلفة . فنقول : لا نسلم أن الجسمية معنى واحد . وبيانه : هو أن الجسم ما يقبل الأبعاد الثلاثة . والمعلوم منه عندنا : كونه قابلاً للأبعاد ، ولا يلزم من اشتراك جميع الأجسام في هذه القابلية ، اشتراكها في الماهيات التي حكم عليها بهذه القابلية ، لما ثبت أنه لا يمتنع في العقل أن تكون الماهيات المختلفة مشتركة في اللوازم . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لم يعلم كون الأجسام متماثلة في حقائقها ، متساوية في ذواتها فقط . وكلامكم (٨) من هذا الوجه .

السؤال الثاني : أن الأجسام كما أنها مع اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الصفات والأعراض ، فهي أيضاً مختلفة في تلك الصورة ، التي زعمتم أنها المبدأ (٩) لهذه الأعراض ، فوجب أن يكون اختصاصها بتلك الصورة صورة أخرى . فيلزم إما الدور وإما التسلسل . والكل محال .

(٨) كلامكم : ص

(٩) المبادئ : ص

فان قلتم ان الصورة السابقة أعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة ، فلم لا تقولون : ان العرض السابق أعد المادة لقبول العرض اللاحق ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصورة .

السؤال الثالث : هب أنه ثبت لكم : أن هذه الأعراض المحسوسة معللة بمعانى غير محسوسة حالة فى هذه المادة ، الا أن تلك المعانى لا تكون صوراً ، الا اذا كانت مقومة لموادها . فما الدليل على أنها مقومة لموادها ؟ فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها (١٠) صوراً . ثم نقول : القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم ، لأنه إما أن يقال : حصلت فى النار صورة واحدة .. وتلك الصورة هى الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والأين والشكل — أو تثبتوا بحسب كل واحد من هذه الأعراض المحسوسة صورة على حدة . والأول باطل — على قولهم — لأن مذهبهم : ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . والثانى أيضاً باطل . لان مذهبهم : ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا ، فى درجة واحدة . ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه .

الفصل الثالث

فى

إثبات القوى

قال الشيخ : « كل جسم يصدر عنه فعل دائما فى المادة المحسوسة . فاما أن يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته أو لقوة فيه ، أو ليست من خارج . ولا يجوز أن تكون لجسميته ، لأن الأجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها ، وتتساوى فى جسميتها . ولا يجوز أن يكون ذلك لسبب من خارج ، لأن اختصاص الجسم المعين لقبول الأثر المعين عن ذلك المباين . اما أن يكون اتفاقيا أو لا يكون . لأن ذلك الجسم اختص بخاصة لأجلها صار أولى بقبول ذلك الأثر من ذلك المباين . والأول باطل ، لأن الاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا وكلاهما فى الدائم وفى الأكثرى ، فبقى القسم الثانى وهو أن يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الأثر عن ذلك المباين ، لأجل خاصية فى ذلك الجسم . وتلك الخاصية معنى غير الجسمية . وهى المبدأ القريب لحصول ذلك الأثر ، فقد عاد الأثر الى ما ذكرنا من أن تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الأجسام المخصوصة ، لمبادئ موجودة فيها . وهذه المبادئ هى التى سميناها بالقوى »

التفسير : فيه مسائل :

الأولى : اعلم : أن عبارة الكتاب فى هذا الفصل كانت طويلة مخططة ، خالفتنا منها ما هو المقصود — وهو هذا الذى كتبناه — وهو ظاهر معلوم . وصيغة الدعوى أن يقال : كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسر ولا سبيل العرض ، فذلك لقوة موجودة فيه . ودليله : ما لخصناه . وعليه سؤالات :

السؤال الأول : لا نسلم أن الاجسام متساوية فى الجسمية . وقد سبق تقرير هذا الكلام .

السؤال الثانى : ان التقسيم المذكور غير منحصر . وذلك أن مذهبكم : أن الجسمية حالة فى محل هيولاها . واذا عرفت هذا فنقول : التقسيم الصحيح ان يقال : مبدا هذه الآثار : أما الجسمية ، أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها ، أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وأنتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية .

والذى يدل على أن هذا التقسيم واجب الذكر : هو ان الفلاسفة ذكروا : أن كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينه ولا يقبل الخرق والالتئام والتغير والانهدام . فقبل لهم : لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الأعراض المعينة لكان ذلك إما لجسميته أو لصفة حالة فى جسميته ، أو لالمهذين القسمين . لا يجوز أن يكون لجسميته لأن الجسمية معنى واحد . وهذه الأحوال غير واحدة فى الاجسام ، ولا يجوز أن يكون لصفة قائمة به ، لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم فى كيفية وجوبها . ولزم التسلسل . وان كانت جائزة الزوال ، امتنع أن تكون الصفة المجازة الزوال ، علة لحصول امر ممتنع الزوال . ولما بطلت الأقسام بأسرها ، ثبت أن القول بوجوب اتصاف كل فلك بمقداره المعين ، وصفته المعينة باطل .

وعند هذا قالت الفلاسفة : لم لا يجوز أن يقال : ان هيولى كل فلك مخالف بالماهية لهيولى سائر الأفلاك ، ثم أن تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين ، فحصل بين جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق ؟ واذا عرفت هذا فنقول : لم يلزم من كون الفلك غير قابل للأشكال المعينة ، اثبات صورة نوعية فيه ، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم انما ثبت لأجل تلك الهيولى المخصوصة . وأيضا : فيجوز أن يكون حر النار وييسها ، لأجل هيولاها المخصوصة . فان قالوا : هيولى جميع العناصر واحدة . وذلك يمنع من أن تكون كينيتها معللة بهيولاها . فنقول : القول بأن هيولاها

واحدة ، بقاء على أن الكون والفساد جائز عليها . ودلائكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة — على ما بيذا ذلك فى سائر الكتب —

والسؤال الثالث : أن نقول : كما أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الأعراض ، فكذلك هى مختلفة فى الصور التى هى مبادئ لهذه الأعراض . فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور أخرى . ويلزم التسلسل — وقد سبق تقرير هذا الكلام —

السبب الرابع : لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب تخصيص الفاعل المختار ؟ قوله : « أن هذا يكون اتفاقيا . والاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا » قلنا : أن كان مرادكم من هذا الاتفاقى هو أنه تعالى يخص بعض هذه الأجسام بصفات مخصوصة لا لموجب ، فلم قلتم : أن ذلك محال . وعند هذا لابد وأن يرجعوا الى كلامهم المشهور الذى يعملون عليه فى مسألة حدوث العالم — ومباحث تلك المسألة قد استقصيناها فى الكتب الطويلة —

السؤال الخامس : هب أنا سلمنا لكم وجود هذه القوى . لكن لم لا يجوز أن يقال : واجب الوجود نياض لذاته ، وانها يتخصص فيضه العالم بسبب تخصيص المقابيل ، وهذه القوى . الجسمانية تكون معدات ومخصصات ، فأما المؤثر الحقيقى والوجد الحقيقى ، فليس الا واجب الوجود ؟ وعلى هذا التقدير لا يكون شىء من القوى الجسمانية مؤثر . وأظن أن مذهب المحققين من الحكماء ليس الا ذلك .

المسألة الثانية

فى

تفسير القوة

اعلم : أن « الشيخ » لما بين أن هذه الأجسام انما تصدر عنها الأعمال المخصوصة لمبادئ منها غير الجسمية . قال : « وهى القوى » فان هذا معنى اسم القوى .

واعلم : أنه قال فى سائر كتبه : « القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر ، من حيث أنه آخر » والمراد من هذا الكلام : أن مذهبه أن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا . فالأثر شيء والقابل شيء آخر . ولهذا السبب قال : « القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر » وأما قوله : « من حيث أنه آخر » فهو جواب عن سؤال يذكر ، فيقال : أليس أن الطبيب يعالج نفسه ؟ فأجاب عنه : أنه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببذنه . فالإنسان وإن كان شيئا واحدا ، إلا أن المعالج منه أحد جزئه ، والقابل للعلاج هو الجزء الثانى . فزال هذا السؤال .

ولقائل أن يقول : التغير إنما يصدق حيث حصل ذلك الشيء بمعدده المعدم ، وليس من شرط القوة المؤثرة أن تكون كذلك . ألا ترى أن المقدار المعين لكل ذلك هو الشكل المعين لكل فلك . والموضع المعين لكل فلك مقتضى طبائعهما النوعية ، وتلك الطبيعة قوة أوجبت هذه الآثار ، مع أن هذه الآثار ليست من جنس التغيرات ، لأنها باقية دائمة أزلا وأبدا — عندهم — من غير تغير وتبدل .

المسألة الثالثة

فى

اقامة الحجة على اثبات الطبيعة

قال الشيخ : « ولأن كل جسم يختص كما قلنا بآين وكيف . وسائر ذلك . وبالجمله : بحركة وسكون . فذلك إذن له لأجل قوة هى مبدأ التحريك الى تلك الحالة ، تسمى الطبيعة »

المتفسير : أنه ذكر فى أول الطبيعيات : أن الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما ، هى فيه . وسكونه بالذات . وهذا المعنى كان فى ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم . أما هنا فأقام الدلالة على أن كل أثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض ، فانه يجب أن تكون تلك القوة موجودة فيه ، فحينئذ يلزم منه أن كون هذه الأجسام ساكنة فى أحيائها الطبيعية ومتحركة فى أحيائها الغريبة ، لا بد وأن تكون القوى

موجودة فيها . نصار ذلك الذى ذكر فى أول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة ، مبينا هنا بالحجة .

المسألة الرابعة

فى

اثبات ان لكل حركة غاية معينة

قال الشيخ « ولأن كل مبدأ حركة . لا يخلو اما ان يتوجه نحو شىء محدود ، او يتوجه نحو دور يحفظه ، او يتوجه لا الى غاية على الاستقامة . والمتوجه نحو شىء محدود اما بالطبع او بالادارة او بالقسر . والقسر ينتهى الى ارادة او طبع . وكل منتهى اليه مطلوب بطبع المتحرك او ارادته او طبع القاسر او ارادته . وكل ذلك لشيء هو كمال لذلك الشىء المرید او المطبوع ، وخروج الى الفعل فى مقولة يصير عند حصولها واحد المعلوم .

اما الطبيعى فكمال طبيعى . واما الارادى فكمال ارادى مظهر ، او بالحقيقة . وكل حركة نحو دور ، فانها اذا نسبت الى مبادئها الأول كانت لكمال ما هو حيز حقيقى او مظهر . وكذلك الحافظة .

واما القسم الثالث : فمحال . لأن الارادة لا تتحرك الا نحو غرض مفروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وذلك لأنها لو تحركت الى اى كيف اتفق مما ليس مميذا عنده عن غيره ، لم يكن . فان يتحرك نحو كيفية أولى بان لا يتحرك . فان كل حركة نحو غاية »

المتفسير : اعلم : ان كل حركة فهى اما طبيعية او ارادية او قسرية . وطريق الحصر ان يقال : كل حركة فلا بد لها من مؤثر ، وذلك المؤثر اما ان يكون قوة موجودة فى ذلك المتحرك ، او شيئاً مبيناً عنه . كان الأول . فاما ان تكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار — وهى الطبيعة — او بالاختيار — وهى الارادة — واما المؤثر المبين فهو القسر . فثبت : ان كل حركة فهى اما طبيعية او ارادية او قسرية . وأيضا : فكل

حركة فهي إما مستقيمة أو مستديرة . اذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول : كل حركة فلا بد لها من مطلوب معين . أما الحركة المستقيمة فلأنها ان كانت طبيعية فلا بد وأن تكون متوجهة الى غاية معينة . اذ لو لم تكن كذلك لكان كونها متوجهة الى غاية معينة ترجيحاً للممكن من غير مرجح . وهو محال . وان كانت ارادية فلا بد وأن تكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ، ارجح عند ذلك المرید ، من الحركة الى الجانب الآخر ، اذ لو لم تكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون سائر الجهات رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال . وإما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه في المستقيمة بعينها ، سواء فرضت طبيعية أو قسرية أو ارادية .

والرجوع الى تفسير اللفاظ الكتاب .

أما قوله : « ولأن كل مبدا حركة لا يخلو » اعلم : ان كل قوة بحركة فهي إما أن تحرك حركة مستقيمة أو مستديرة فإن كان الأول فإما أن تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة ، أو لا الى غاية معينة ، فالأقسام ثلاثة : أحدها : القوة التي تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة . وثانيها : القوة التي تحرك حركة مستديرة . وثالثها : القوة التي تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة . فهذا هو تفسير قوله : كل مبدا حركة فإما أن يتوجه بها نحو شيء محدود ، أو يتوجه نحو نور يحفظه ، أو يتوجه لا الى غاية على سبيل الاستقامة »

ثم انه لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة ، أراد أن يشرح أحوال كل واحد من هذه الأقسام . فبدأ بالقسم الاول — وهو الذي يحرك بحركة مستقيمة الى غاية معينة — فبين أن القوة التي هذا شأنها ، إما أن تكون طبيعية أو ارادية أو قسرية . وقد ذكرنا وجه الحصر .

ثم قال : والنسر ينتهي الى ارادة أو طبع : والأمر كما قال . والا لزم استناد كل قسر الى قسر آخر ، على سبيل التسلسل أو الدور . وهما باطلان .

ثم بين أن ذلك الحد الذى هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبيعة والارادة والقسر ، وجب أن يكون مطلوباً بالذات لتلك القوة المحركة . والأمر كما قال . لأن تلك القوة لها حركت تلك الجسم الى ذلك الحد المعين ، وجب أن يكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوباً بالذات لتلك القوة المحركة . ثم بين أن الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كما لا لذلك المتحرك . وبين ذلك بأن قال : الوصول الى ذلك الحد يقتضى خروج أمر من القوة الى الفعل ، وانتقال أمر من العدم الى الوجود . وكل ما كان كذلك ، فإنه يكون كما لا .

ولما ذكر ذلك قال : أما الطبيعى فكمال طبيعى ، وأما الإرادى فكمال إرادى مطلق أو بالحقيقة . وهو ظاهر . وإنما قال : مطلق أو بالحقيقة وذلك لأن الحيوان ما لم يعتقد فى أمر من الأمور : أن وجوده خير من عدمه ، فإنه لا يقصد (١) تكوينه . ثم إن ذلك الاعتقاد إن كان مطابقاً كان ذلك للشيء حيزاً حقيقياً ، وإن كان غير مطابق كسائر ذلك الشيء . خيراً مطلقاً . ولما تكلم فى الحركة المستقيمة ، شرع يعبدها فى الحركة الدورية فقال : وكل حركة نجو دور ، فإنها إذا نسبت الى مبدأها الأول ، كانت لكمال ما ، سواء كان حقيقياً أو مطلقاً ، وكذلك الحافظ . وهذا ظاهر . ثم قال : وأما التقسيم الثالث فيقال ، لأن الإرادة لا تتحرك الا نحو غرض مغروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وهذا إعادة للدعوى .

ثم احتج عليها بأن قال : إنها لو تحركت الى أى كيف اتفق ، لم يكن بأن تتحرك نحو كيفية ، أولى بأن لا تتحرك . أو بأن تتحرك نحو كيفية أخرى . ولما كان ذلك باطلاً ، ثبت : أنه لابد لكل حركة من غاية معينة .

قال الشيخ : « المعبث حركة نحو غاية للمتحرك الإرادى القريب ، ليس نحو غاية لمحرك فكرى . فإن الذى يعبث ، يتخيل غرضاً للمعبث ،

(١) من الممكن أن تقرأ : لا يعتقد .

فيستأق الىه من حيث التخييل . واما اذا قيل : العبث انه ليس لغرض .
 فمعناه : انه ليس لغرض عقلي . فالعابث بيده ، محركه القريب هو محرك
 عضل اليد ، ويتحرك الى غاية ما ، لتلك القوة . عندها تقف . الى غاية
 ما اخرى للتخييل المستعمل للسوق . وليس لغاية عقلية »

التفسير : لا بين بالدليل : أن كل فاعل فلا بد له في فعله من عرض
 وغاية . اورد على نفسه سؤالا . فقال : يشكل بالعابث . فانه فعل
 اختياري وليس له فيه غاية وغرض . والجواب عليه : أنا بينا أن الفعل
 الاختياري مبداء القريب القوة الموجودة في العضلات المحركة للاعضاء ،
 وقبلها القوة الشوقية وهي الرغبة في جذب النافع أو دفع الضار . وقبل
 هذه القوة الشوقية : تصور أن ذلك الفعل نافع أو ضار ، أما تصورا
 حاصلا على سبيل الفكر المعقلي أو حاصلا على سبيل التخييل الحيواني
 الاتفاقي . فهذه المراتب الثلاث لابد منها — وقد شرحناها في ما تقدم —
 اذا عرفت هذا فنقول : الحركة الواقعة على سبيل العبث .
 فاعلها التريب : هو القوة الموجودة في العضلة . ولا شك أن تلك القوة
 تقتضي حصول تلك الحركة الى حد ما معين . فغاية القوة المحركة : اتصال
 الجسم الى ذلك الحد المعين . وقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة
 . واما المرتبة الثانية : وهي القوة الشوقية فما لم تحصل هذه الارادة وهذا
 الشوق ، الى احدث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث ، فان تلك
 الحركة لا توجد . وغاية هذا الشوق المعين بالارادة المعينة : اتصال
 ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين .

واما المرتبة الثالثة : وهي المبدأ البعيد . وهي اعتقاد أن ذلك الفعل
 نافع أو ضار . فهذا أيضا لابد منه . وقد عرفت أن هذا الاعتقاد تارة يكون
 فكريا عقليا ، واخرى يكون تخيليا . ومبدأ الفعل العبثي — في أكثر الأمور —
 هو هذا الاعتقاد التخيلي ، لا الاعتقاد المفكري . فيكون حصول هذا الفعل
 السبئي الى الحد المعين غاية للاعتقاد التخيلي ، ولا يكون غاية للاعتقاد
 المفكري ، إلا أن الحاصل هنا هو الاعتقاد التخيلي ، لا الاعتقاد المفكري .
 ثبت بما ذكرنا : أن الفعل العبثي لم يحصل أيضا إلا لغاية معينة .

قال الشيخ : « موجبات الشوق التخيلية غير مضبوطة في الأمور الجزئية . ولا أيضا صحيحة الارتسام في الذكر ، حتى اذا رجع التخيل الى الذكر ، صادف غرضا ما فعله ، وداعية اليه ثانيا . ومن اسباب تلك العادة : أن المعتاد يشتهي ، اذا سنع للخيال أدنى مذكر من مناسبة او مقابلة . وبالجمله : شيء ذو نسبة . فان كان العقل منصرفا عن ضبط ذلك الى أمور أخرى حسية او فكرية واختلس التخييل فيما بين ذلك اختلاسات ، تعذر على الذهن مصادفة السبب فيه ، فكانت نسبته اياه الى المعبث أشد »

التفسير : قد ذكرنا ان هذا الفعل المعبث ، مبدؤ القريب هو القوة الموجودة في العضلات . ولا شك أن هذا المبدأ حاصل . وأما المرتبة الثانية وهي الإرادة والشوق الى الفعل . فلقائل أن يقول : لا نسلم أن هذه الإرادة حاصلة . وما الدليل على أن الفعل المعبث قد حصل فيه هذا الشوق والإرادة ؟ فنقول : ان هذا الشوق والإرادة حاصل في الفعل (ولو لم يكونا حاصلين) فإنه لا تحصل تلك الحركة . وأما المرتبة الثالثة : وهي اعتقاد أن ايجاد ذلك الفعل أولى من تركه . فهذا أيضا حاصل . وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التي هي الشوق ، الا أن هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال . وموجباتها أمور غير مضبوطة . وبتقدير أن تكون مضبوطة ، الا أن الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها في الذهن كثيرا . ولهذا المعنى قال في « الاشارات » : « حضور ذلك التصور شيء ، والعلم بذلك الحضور شيء آخر ، وبقاء أثر ذلك الحضور في الذكر شيء آخر . ولا يلزم أفكار المرتبة الأولى لفقدان المرتبتين الآخرين » ثم ذكر أن من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتقاد . فان الانسان اذا اعتاد شيئا فكما يذكره اشتاقه . ومن جملة الاسباب : أن العقل ربما كان مشغولا بهم من المهمات . وحينئذ لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة ، وحينئذ تطالع القوة المتخيلة شيئا من الصور المخزونة في خزانة الخيال ، وحينئذ يحصل اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو لذيذ .

نثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الفعل المعبث لم ينفك عن غاية أو غرض .

الفصل الرابع

فى

أحكام العِلَل والمعلولات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

حد السبب

قال الشيخ : « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء ، داخلا فى وجوده ، أو متحققا به وجوده »

التفسير : المراد منه : اذا تعلق وجود شيء بشيء آخر ، ولم يكن وجود الشيء الأول جزءا من وجود الثانى ، ولا سببا لوجود ذلك الثانى .
فان الثانى يكون سببا لذلك الأول . وحاصل الكلام : يرجع الى أنه اذا كان شيء علة لمعلول ، فانه يجب أن لا يكون ذلك المعلول جزءا من ماهية تلك العلة ، ولا سببا لوجود تلك العلة . والا لزم الدور .

وقال فى كتاب « الحدود » : « العلة كل ذات وجرد ذات اخرى ، انها هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل » واعلم : أنه أيضا اشارة الى بيان (أن) الدور غير جائز فى العلل . وهذا القول الذى ذكره فى هذا الكتاب فاسد . وذلك لأن حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر ، الا أن هذا حكم من أحكام العلل ، و (هى) انها يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة . فكيف تحصل جزءا لتعريف العلة ؟

وأذا ثبت هذا ، وجب استقاطه . وحينئذ يبقى مجرد قوله :
 « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء » (قول) (١) مختل . لأن
 لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين أمور كثيرة . ومثل هذا اللفظ لا يجوز
 استعماله في التعريفات . وأما التعريف المذكور في الحدود ، فإنه بحث
 سقط عنه امتناع الدور . وحينئذ يبقى مجرد قوله : « العلة كل ذات وجود
 ذات أخرى منه » يصير حاصل الكلام (منه) أنه إبدال لفظة « العلة » بلفظة
 « من » وهذا باطل من وجهين :

الأول : أن إبدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية .

الثاني : أن لفظة « من » مشتركة بين ابتداء الغاية وبين التبعية
 وبين التبيين . — على ما هو مذكور في النحو — ولا يمكن حله في هذا
 الموضع إلا على ابتداء الغاية . ثم ابتداء الغاية أقسام كثيرة . كالابتداء
 من الزمان ، ومن المكان ، ومن القابل ، ومن المؤثر . ولا شك أن المراد هنا
 ليس إلا الابتداء من المؤثر ، فيصير هذا التعريف إبدالاً للفظ الموضوع لمعنى
 معين ، بلفظة مشتركة بين مفهومات كثيرة . ومعلوم أن ذلك باطل .

والأقرب عندي أن يقال : قد سمعت أن هنا علة صورية — وهى
 جزء الشيء الذى يجب حصول الشيء عند حصوله — وعلة مادية — وهى
 الجزء الذى به يحصل إمكان الشيء — وعلة فاعلية — وهى التى تؤثر
 فى وجود الشيء — وعلة غائية — وهى التى كان لأجلها الشيء — والقدر
 المشترك بينها — (وهو) أنه الذى يحتاج إليه الشيء —

واعلم : أن حاجة الشيء الى غيره ، قد تكون فى ماهيته . وهى
 كاحتياج الشيء الى جزئه المصورى وجزئه المادى . وجزؤه المادى قد
 يحتاج الى شيء فى وجوده فقط — وهو السبب الفاعل والغائى — والقدر
 المشترك بين الكل هو قولنا : أنه محتاج إليه . فإن قيل : فالشرط أيضاً .
 محتاج إليه . قلنا : الشرط فى الحقيقة عبارة عن جزء العلة .

ونحن فى هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة .

(١) أن هذا القدر أيضاً : ض

المسألة الثانية

فى

حصر الأسباب فى الأربعة المذكورة

قال الشيخ : « فمنه سبب معد ، ومنه سبب موجب ، فاذن كل سبب شرط . والشرط إما أن يكون موجبا أو غير موجب . والذي ليس بهوجب فهو إما أن يكون قابلا للوجود أو لا يكون قابلا . فإن لم يكن قابلا للوجود لم يكن جزء شرط يوجب الوجود . فلا حاجة إليه »
التفسير : هذا الفصل كالدلس على هذا الكتاب . ويعد أن يكون كلام « للشيخ » وبالجملة : فيطلب تفسيره من غيرى .

قال الشيخ : « بل كل سبب إما أن يكون جزءا مما هو سببه ، أو لا يكون . فإن كان جزءا . فإما أن يكون جزء وجوده بانفراده ، ويعطى بالفعل لما هو جزءا له . أو يكون جزءا بانفراده ، يعطيه القوة . والذي يعطيه القوة أن يكون به الشيء بالقوة . وفيه قوة الشيء . هو مادته وهيواله . والآخر الموجب له فهو من الأسباب الموجبة . ويسمى صورة . والذي ليس بجزء ومنه ، إما أن تكون سببته لقوام ذلك الآخر بمباينة ذاته ، أو بمواصلة ذاته . والذي هو بمواصلة ذاته يسمى موضوعا . والذي هو بمباينة ذاته ، فإما أن يفيد وجود تلك المباین بأن يكون لأجله . وهو الفاية . أو لا يكون كذلك . وهو المفاعل . فالأسباب اثن خمسة : مادة ، وموضوع ، وصورة ، وفاعل ، وغاية . لكن المادة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما . فيه قوة وجود الشيء . وإن افترقا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء . فيجب أن يوجد كشيء واحد . وهو الذى فيه الوجود . فتكون الأسباب أربعة : ما فيه ، وما به ، وما منه ، وما له »

التفسير : انى قد حذف بعد الفاظ هذا الفصل . ومع ذلك فهذا الذى
كتبته طويل . وحاصل الكلام ان يقال : الذى يحتاج الشئ اليه . اما
أن يكون جزء ماهيته ، أو لا يكون . فان كان الأول فاما أن يكون به وجود
الشئ بالقوة وهو المادة ، واما أن يكون به وجود الشئ بالفعل . وهو
الصورة . واما ان يكون به الشئ وهو الفاعل ، أو لأجله الشئ وهو
الغاية . فهذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : أن الجواز (هى) العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلة .
وذلك لأن قدرة الانسان ، وسائر الحيوانات — قدرة على الضدين — فانه
يمكنه الفعل والترك ويمكنه الحركة الى هذه الجهة وإلى تلك الأخرى .
فقدرته حاصلة لجميع هذه الأمور وقبل انصاف (٢) القصد المخصص للشوق
المرجح اليها ، يمتنع صدور فعل معين عنها . والا لزم الرجحان من غير
مرجح — وهو محال — وان انصاف القصد الخاص الى تلك القدرة ،
فحينئذ تصير تلك القدرة مبدأ لذلك الفعل المعين .

إذا عرفت هذا ، فنقول : تلك القدرة قبل انضاف ذلك القصد اليها
ما كانت مبدأ لذلك الفعل المعين وبعد انضاف ذلك القصد اليها صارت
مبدأ لذلك بالفعل المعين . فهذا القصد المعين علة فاعلة لحصول تلك المبدئية
المعينة . فثبت : أن العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلية .

المسألة الثالثة

فى

بيان أن تأثير الفاعل ليس الا فى وجود الفعل

قال الشيخ : « السبب الفاعل لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث
هو حادث من كل جهة ، لأن الحادث له وجود بعد أن لم يكن . وكونه بعد
أن لم يكن ليس بفعل فاعل ، انما ذلك الوجود هو المتعلق بغيره ، ولكن
له من نفسه أنه لم يكن »

(٢) فقبل انصاف : ص

التفسير : الأثر اذا حدث بعد أن لم يكن . فله أمور ثلاثة :

أحدها : الوجود الحاصل في الحال . **والثاني :** العدم السابق .
والثالث : كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم . إذا عرفت هذا فنقول :
 الفاعل لا تأثير له في العدم السابق ، لأن ذلك العدم نفى محض وسلب
 صرف . والأمر الواقع بالفعل أمر ثابت . فالمقول بأن هذا الأثر الثابت هو
 عين ذلك العدم المصروف محال . وأيضا : الفاعل لا تأثير له في كون هذا
 الوجود مسبوقا بذلك العدم ، لأن مسبوقية هذا الوجود ، متى حصل ،
 فانه يجب لذاته أن يكون مسبوقا بالعدم ، وما بالذات لا يكون ما بالغير .
 ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : أنه لا تأثير للفاعل الا في الوجود فقط .
 وهذا القدر هو المذكور في الكتاب . والمقصود منه : أن دوام الفعل بدوام
 الفاعل لا يتحد في كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا . وذلك لأنه لما ثبت
 أنه لا تأثير للفاعل البتة الا في اعطاء الوجود لما يكون في ذاته ممكن الوجود .
 فهذا الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك الفعل دائما ، او متجددا ، فوجب
 أن لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله .

المسألة الرابعة

في

بيان أن العلة الموجدة لابد وأن
 تكون موجوده حال وجود المعلول

قال الشيخ : « اذا كان الوجود متعلقا بالغير ، فبستحيل أن يكون
 وجوده عن علة ليست بعلة الوجود ، تكون مع الوجود على ترتيب يقتضي
 لا محالة — كما علمت — نهاية عند الأسباب الأولى »

التفسير : هذه المسألة اشرف مسائل باب العلة والمعلول وعليها مدار
 البرهان المذكور في اثبات واجب الوجود .

وبيانه : انا لو جوزنا أن يكون المتأخر بالزمان معلولا لما هو مقدم
 بالزمان ، فحيث يمكن أن يقال : علة وجود هذه الممكنات الحاصلة في الحال
 أمور سابقة عليها ، وعلة تلك الأشياء أمور أخرى سابقة عليها . وعلى

هذا الترتيب لا الى اول . وحيثئذ ينسد باب اثبات واجب الوجود ، لأن القول بحوادث لا اول لها ، لا كان حقا عند الفلاسفة ، فلعل المقتضى لكل حادث آخر قبله ، لا الى اول . وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود .

أما المتكلمون . فلما كان القول بحوادث لا اول لها باطلا عندهم ، لا جرم تخلصوا عن هذا السؤال ، وقالوا : لا بد من انتهاء الحوادث الى الحادث الأول . وذلك الحادث الأول ، لا بد له من فاعل قديم .

وأما الفلاسفة . فلما تعذر عليهم دفع هذا السؤال بهذا الطريق . ذكروا طريقا آخر ، فقالوا : العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة مع المعلوم في الزمان . فلو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ، لزم كونها بأسرها موجودة ، دفعة واحدة . وذلك محال عندنا . انما المجوز عندنا : كون كل واحد من الحوادث مسبوقا بغيره سببقا زمانيا لا الى اول . مثبت : أن الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبناء على هذا الأصل . فنقول : الذى يدل على صحة هذا الأصل ما ذكره « الشيخ » وهو : أنه اذا كان وجود هذا الأثر متعلقا بذلك المؤثر ، فمن المتنع أن يحصل وجود هذا الأثر ، مع أن تلك العلة ليست موجودة . فان قال قائل : نحن لا نقول ان وجود هذا الأثر متعلق بوجود ذلك المؤثر في الحال عندنا ، بل انه متعلق بوجود ذلك المؤثر في الماضى . فان ادعيتم انه ليس الأمر كذلك ، فهذا دعوى عن المتنازع فيه . فنقول : يجب علينا تكميم هذه الحجة بحيث نسقط عنه هذا السؤال . وتقريره : أن نقول : تأثير المؤثر في وجود الأثر اما أن يحصل حال وجوده أو لا حال وجوده . فان كان الأول وجب أن يكون موجودا حال وجود الأثر ، لا كونه مؤثرا في الحال مع أنه لا حصول له في الحال محال . وان كان الثانى فحيثئذ يصدق في الزمان الماضى أنه حصل التأثير ، وصدق فيه أنه لم يحصل الأثر . فحيثئذ يلزم أن يقال : أنه حصل التأثير مع عدم الأثر . وهذا محال لوجوه :

الأول : انه لو كان الامر كذلك ، لكان التأثير مغايرا للأثر ، وحيثئذ يكون التأثير في ذلك الاثر زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

والثاني : انه اذا كان حصول التأثير متقدما بالزمان على حصول
الآثر ، كان حصول الآثر الثاني فى ذلك الآثر الاول متقدما عليه أيضا
بالزمان . ولما كانت مراتب هذه التأثيرات غير متناهية ، لزم أن يكون كل
مؤثر متقدما على أثره بأزمنة غير متناهية . وهو محال .

والثالث : ان التأثير نسبة بين وجود الآثر ، وبين وجود المؤثر ،
وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المتنسبين ، فالحول بحصول هذه
النسبة مع عدم أحد المتنسبين ، يكون باطلا .

والرابع : ان الآثر قبل زمان وجوده معدوم . فيكون العدم الأسمى
الازلى باقيا كما كان ، ومتى كان الأمر كذلك كان ذلك الزمان مساويا
لسائر الأزمنة التى كان العدم الأسمى حاصلا فيها ، وكما امتنع حصول
التأثير فى سائر الأزمنة المتقدمة ، فكذا فى هذا الزمان .

فثبت بهذا البرهان القاطع : أن العلة الموجدة لابد وأن تكون
موجودة مع المعلول . واذا ثبت هذا الأصل ، فنقول : لو تسلسلت
الاسباب والمسببات الى غير النهاية ، لكان هذا المجموع موجودا دفعة
واحدة . الا أن ذلك محال ، لأننا بينا بالدليل التطبيقى أن كل جملة لها
ترتيب فى الطبع كالمعلل ، أو فى الوضع كالأبعاد . فدخل ما لا نهاية
له فيه محال . وهو المراد فى قول « الشيخ » فى هذا الفصل :
أن هذا الترتيب يقتضى لا محالة نهاية عند الأسباب الأولى — كما علمت —
فقوله اشارة الى دليل التطبيق .

الفصل الخامس

فى الوجود

وَبَيَانُ انْقِسَامِهِ إِلَى الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ

وفيه مسائل :

للمسألة الأولى

فى

أن قول الموجود على ما تحته بالتشكيك

قال الشيخ : « الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذى وجوده

لا فى موضوع ، وعلى الذى وجوده فى موضوع »

التفسير : اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك

فيه بين جزئيات كثيرة ، بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى فى بعض

تلك الجزئيات ، أولى من حصوله فى البعض . فإذا قلنا : أن لفظ الموجود

كذلك ، وجب علينا بيان أمرين :

أحدهما : أن المفهوم من كون الشيء موجودا ، مفهوم واحد فى جميع

الموجودات .

والثانى : أن ذلك المفهوم بالجواهر ، أولى منه بالعرض .

أما المطلوب الأول فاعلم أن من الناس من قال : لفظ الموجود واقع

على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الأعراض

بالاشتراك اللفظى فقط ، وليس هناك مفهوم مشترك .

واتفق الحكماء على أن لفظ الموجود يفيد معنى واحدا فى جميع

انقسام الموجودات . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان بديهية العقل حاكمة بأن مقابل السلب شيء واحد . وهو الايجاب . ولو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا ، لما كان الأمر كذلك .

الحجة الثانية : ان الوجود مورد التقسيم الى الواجب والممكن ، وكل ما كان مورد التقسيم الى قسمين ، فانه مشترك بينهما . فالوجود أمر مشترك بين الواجب والممكن .

الحجة الثالثة : المفهوم من الوجود : أمر باق مع تغير الاعتقاد في كونه واجبا أو ممكنا . وكل ما كان باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما . فالوجود مشترك بين الواجب والممكن .

الحجة الرابعة : الحكم على الوجود بأنه شيء مشترك ، يعم جميع الموجودات . ولو لم يكن الوجود مفهوما واحدا ، لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الموجودات .

الحجة الخامسة : كما ان بديهية العقل حاكمة بأن المعقول من الجوهرية والعرضية والجسمية والسواد والبياضة مفهوم واحد ، فكذلك هي حاكمة بأن المعقول من الوجودية مفهوم واحد . وان تكذيب البديهية في هذا الحكم ، فليجز تكذيبها في الحكم الأول .

الحجة السادسة : لو ان انسانا أنشأ قصيدة وجعل لفظها لفظا مشتركا في قافية لأبيات كثيرة ، لحكم كل انسان سليم العقل بأن هذه القافية مكررة . وذلك يدل على ان الفطرة السليمة شاهدة بأن المفهوم من الوجود (١) أمر واحد في الكل .

الحجة السابعة : لو كان لفظ الوجود لا يفيد فائدة واحدة ، بل يفيد فوائد مختلفة . لكننا اذا قلنا : السواد موجود ، وجب أن يبقى الشك في أنه موجود بأى المعانى ؟ ولما لم يقع هذا الشك ، علمنا : أن المفهوم من كونه موجودا ، أمرا واحد .

(١) تنطق الوجود في ص

فان قالوا : انما لم يقع الشك فيه ، لأن المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا . فنقول : هذا باطل . اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد ، وبقولنا الوجود ، أمرا واحدا ، لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود — الذى هو تصديق — وبين قولنا السواد — الذى هو تصور — وحينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين التصديق وبين التصور . وهذا فاسد .

أما المطلوب الثانى : وهو فى بيان أن الواجب لذاته أولى بالوجودية من الممكن لذاته ، والجوهر أولى بالوجودية من العرض . فالمراد من الأولى : كثرة اللوازم والآثار . واذا عرفت أن المراد من الأولى ذلك ، عرفت بالضرورة : أن الواجب لذاته أولى بالوجودية من الممكن ، والجوهر أولى من العرض .

المسألة الثانية

فى

تحقيق الكلام فى قولنا : الجوهر موجود لا فى موضوع

قال الشيخ : « قولنا وجود لا فى موضوع يفهم منه معنيان : أحدهما : أن يكون وجود حاصل . وذلك الوجود لا فى موضوع . والآخر : أن يكون معناه : الشيء الذى وجوده ليس فى موضوع . والفرق بين المعنيين : أنك تدري أن الانسان هو الذى وجوده أن يكون لا فى موضوع ، ولست تدري أنه لا محالة موجود لا فى موضوع . فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشيء الذى يجوز أن يكون معدوبا . ويكون الشيء وجودا ، الا موضوع بالمعنى الأول ، أمر لازم لوجود الشيء ، لا يدخل فى ماهية الشيء . وهما مما قد يبحث عنه ، فانه ليس هناك معنى الا الوجود الذى ليس هو بنفسه ماهية لشيء من الموجودات التى عندنا . وقد زيد عليه : أنه ليس فى موضوع . فاذن هذا المعنى لا يكون جنسا . وذلك لأنه اذا كان شيء ماهيته أنه موجود ، ثم ذلك الوجود ليس فى موضوع ، فلا يتناول سائر الأشياء التى ليس وجودها فى ماهيتها ، فلا تكون جنسا له ولغيره . أما المعنى الثانى : وهو الذى معناه شيء .

إنما له إذا وجد على هذا النحو من الوجود ، فهو مقولة للجوهر ، فلا يمكنك إذا فهمت حقيقة الجوهر ، أنه لا يحمل عليه المعنى الأول ، ويمكنك أن تحمل المعنى الآخر عليه »

الانفسي : أنه في الفصل الأول من الالهيات في هذا الكتاب . ذكر : أن الجوهر هو الوجود لا في موضوع ، وأن العرض هو الوجود في موضوع . ولو أنه ذكر هذا الكلام هناك ، لكان أليق وأولى . ثم نقول : لنا إذا قلنا : الجوهر موجود لا في موضوع . فهذا يحتل أمرين : أحدهما : أن يكون موجودا في الحال ، بشرط أن لا يكون في موضوع .

والثاني : أن تكون ماهيته متى كانت موجودة ، كانت لا في موضوع .

والفرق بين المفهومين ظاهر . فأنك إذا قلت : المغناطيس هو الذي يكون جانبها للحديد . فإن أردت به : أنه الذي يكون موصوفا بالفعل بهذا الجذب ، فهذا باطل لأن المغناطيس إذا لم يجد حديدا ، فإنه لا يكون جانباً للحديد . وأما إن أردت به : أنه الذي يجذب الحديد لو وجده ، فهذا صادق ، سواء كان جانباً للحديد بالفعل ، أو لم يكن كذلك .

إذا عرفت هذا فنقول : ليس المراد من كون الجوهر جوهرًا : هو المعنى الأول . والدليل عليه : أنا نقطع بأن الإنسان جوهر ، مع أننا قد نشك في أنه هل هو موجود في الحال (أم غير موجود ؟) فثبت : أن كونه جوهرًا (يكون) حاصلًا ، حال ما يكون وجوده مشكوكا فيه . وذلك يدل على أنه ليس جوهرًا لأجل أنه موجود بالفعل .

ولقائل أن يقول : السؤال على هذا الكلام من وجوه :

السؤال الأول : ادعى أن الشاك في وجود الإنسان عالم بأنه جوهر قبل دخوله في الوجود ، أو ادعى أن الشاك في وجود الإنسان عالم بأنه عند دخوله في الوجود يكون جوهرًا ؟ فإن كان المراد هو الأول فهو باطل . لأنه لو كان جوهرًا قبل دخوله في الوجود ، لزم كون المعلوم

جوهرًا . وهذا هو اللؤلؤ بأن المعدوم شيء (٢) . و « الشيخ » لما ذكر هذا المذهب في أول الهيات « الشفاء » استبعده جدا ، وحكم على أصحاب هذا المذهب بالجهل (٣) وقلة العقل . فكيف يلتزمه في هذا المقام ؟ وأما أن كان المراد هو الثاني . فذلك لا يدل على أن الوجود غير معتبر في الجوهرية ، لأنه يرجع حاصله إلى أن الذي أشك في وجوده في الحال ، أعلم أنه إذا وجد ، فإنه حال وجوده يكون جوهرًا . وهذا القدر لا يتحد في قول من يقول : أن كونه موجودا هو كونه جوهرًا . لأن كونه موجودا وكونه جوهرًا أمران منتظران في الزمان الثاني ، وعند حصول أحدهما يكون الآخر أيضا حاصلًا . وذلك لا يقتضى كون أحدهما خارجا عن ماهية الآخر أو داخلا فيها .

والسؤال الثاني : أن الوجه الذي ذكرتم . أن هل على أن الموجود لا يـ موضوع بالتفسير الأول ، لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته . فهنا أيضا دلائل تدل على أن الموجود لا في موضوع بالتفسير الثاني . لا يمكن أن تكون أيضا جنسا لما تحته .

فالحجة الأولى : أن الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته . لكان امتياز كل واحد من أنواعه عن الآخر بفضل ذلك الفصل ، يمنع أن يكون عرضيا ، لامتناع كون العرض مقوما للجوهر ، فوجب أن يكون جوهرًا . وحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، وحينئذ يكون الفصل مشاركا للجنس في طبيعة الجنس ، فوجب أن يكون امتياز الفصل

(٢) هل المعدوم شيء ؟ قال بعضهم : أنه ليس بشيء ، لأنه قد تقرر في بدائه العقول : أن النفي والاثبات ضدان . والوجود هو الذي يقال له شيء . لأنك إذا نفيت شيئا ، أثبتته كائنا من قبل النفي . وهذا مستفاد من كلام الإمام الرازي في مسألة بيان أنه لا ضد له ونصه : « الشيء لا يكون له ضد ، إلا إذا كان له موضوع . وكل ما كان في موضوع كان محتاجا إلى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له . وفي قوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » أى شيئا يعتد به . يقول الزمخشري رحمه الله : لأن المعدوم ليس بشيء ، أو شيئا يعتد به ، كقولهم عجيب من لا شيء . وقوله . إذا رأى غير شيء ظنه رجلا

(٣) اقتبس ابن قتيبة من ابن سينا اطلاق صفة الجهل على المخالفين فى الراى . لا أن الجهل بمعنى عدم العلم . يقول ابن قتيبة : فى الرد على المنطقيين : « والمشهور المتواتر : أن « أرسطو » وزير « الاسكندر بن فيليبس » كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة . وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو « ذو القرنين » المذكور فى القرآن ، ويعظم « أرسطو » بكونه كان وزيرا له ، كما ذكر ذلك « ابن سينا » وامثاله من الجهال بأخبار الأمم « ١ هـ

والمشهور المتواتر هو الصحيح فى نظرى ، وما قاله هؤلاء الأفاضل — الذين حسبهم من الجهال — صحيح . ويعمل قوله بما نصه : « وكلامنا هنا فى ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم ، فيتعلقون بالكذب فى المنقولات وبالجهل فى المعقولات . كقولهم : أن أرسطو وزير ذى القرنين ، المذكور فى القرآن ، لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر . وذو القرنين يقال له : الاسكندر . وهذا من جهلهم . فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى . وهو إنما ذهب الى أرض القدس ، ولم يصل الى السد ، عند من يعرف أخباره ، وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الأصنام . وذو القرنين كان موحدا مؤمنا بالله ، وكان متقدما على هذا . ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » هذا نص كلامه .

وهو كلام نقض به المشهور فى كتب المؤرخين بغير حجة ولا برهان . ولو أنه ذكر حججا وبراهين ، لكان له عذر فى وصفه اياهم بالجهل . وقوله : « فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى » قول صحيح . وقوله : « ولم يصل الى السد » قول باطل . فانه وصل الى السد وأمر بينائه . فان المؤرخين يقولون : أن الاسكندر المعروف الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، هو نفسه الذى وصل الى السد ، بعدها وصل الى أرض القدس . وقوله : « وكان مشركا يعبد الأصنام » صحيح . ولظنه أن قول الله تعالى عن ذى القرنين « يرد الى ربه » وقوله « ربي » بفهم منه أن ذا القرنين كان موحدا مؤمنا بالله ، قال انه مؤمن ، مع أن القولين لا يدلان على انه كان موحدا مؤمنا بالله . وقوله عن ذى القرنين المذكور فى القرآن انه « كان متقدما على هذا » أى عن الاسكندر الذى وزر له

« أرسطو » ينقصه الدليل . فليس في كتب المؤرخين الا واحد . وقوله :
« ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » يحتاج الى دليل .
نلك لأن الاسكندر غلب « دارا » ملك الفرس وهزمه ، لا أنه ابن « دارا »
وبيان أن القولين لا يدلان على أن « الاسكندر » كان موحداً مؤمناً
يالله هو : قوله تعالى :

أ — « قال : أما من ظلم فسوف نعذبه ، ثم يرد الى ربه ، فيعذبه
عذاباً نكراً » المراد من ربه : رب هذا المظالم . وقد يكون ربه هو الله
تعالى ، وقد يكون ربه الها آخر : كان يعبد . وذلك مثل قول ابراهيم
عليه السلام عن الكوكب : « هذا ربي » لالزام الخصوم ، وما كان ربا
نه في اعتقاده . ومثل قول اليهودي والنصراني والمسلم : « ربي » قرب
اليهودي والمسلم هو الله تعالى ، ورب النصراني هو المسيح ، أو المسيح
ومعه الهان آخران . فالكلمة واحدة والمعنى بحسب الاعتقاد مختلف ،
فيكون اللفظ من المتشابه .

ب — ونفس المعنى في قوله تعالى : « قال : ما مكى فيه ربي خير »
نكلمة « ربي » تحتل الله تعالى وتحتل الرب الذي كان يعبد ذو القرنين
— وهو الاسكندر الأكبر بن فيلبس — ولهذا الاحتمال سارت الكلمة من
المتشابه . ومحكمها : أن كتب التواريخ أثبتت أن ذى القرنين لما وصل الى بلاد
انسد ، وجدهم يعبدون غير الله تعالى ، فعبد معهم الههم ، ولما وصل
الى مصر عبد مع المصريين الههم ، ولما وصل الى فلسطين عبد مع اليهود
الههم — الذي هو الله تعالى — وكان يتقرب الى أهل البلاد التي يفتحها
بإظهاره الخضوع لمعبوداتهم . أما هو فكان له اله يعرفه في بلاد اليونان .
وهو المحتمل أن يكون هو وأرسطو وسائر اليونانيين على علم بالله تعالى
لأن علماء بني إسرائيل كانوا يطوفون البلاد لنشر دينهم من قبل سبى بابل .
ولما قصروا الدين على جنسهم ، صار الدين مشوها عند الأمم .

ولأن نص « ربه » و « ربي » متشابه ينبغي الرد الى المحكم . والمحكم هو
ما أثبتته المؤرخون . لأن الذين سألوا الرسول ﷺ سألوا ليعرفوا أنه
صديق أم لا ؟ وهم سيعرفون أنه صادق مما هو دون في كتاب التاريخ .
ولما كانت كتب التاريخ تعين واحداً هو الاسكندر الأكبر المقدوني ، فانه
يكون هو المراد .

.. ..

ومن الأقوال التي أوردها الامام فخر الدين الرازي عن « ذى القرنين » ما نصه : انه هو « الاسكندر بن فيليبوس اليوناني » والدليل عليه : أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذي القرنين ، بلغ ملكه الى أقصى المغرب .
بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة »
وايضا : بلغ ملكه أقصى المشرق بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مطلع الشمس »
وايضا : بلغ ملكه أقصى الشمال . بدليل : أن « ياجوج ومأجوج » قوم من الترك ، يسكنون في أقصى الشمال . وبدليل : أن السد المذكور في القرآن ، يقال في كتب التواريخ : انه مبني في أقصى الشمال .

فهذا الانسان المسمى بذي القرنين في القرآن ، قد دل القرآن على انه ملكه بلغ أقصى المغرب والمشرق والشمال . وهذا هو تمام القدر المعبور من الأرض . ومثل هذا الملك البسيط لا شك انه على خلاف العادات ، وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره مخلدا على وجه الأرض ، وأن لا يبقى مخفيا مستترا . والملك الذي اشتهر في كتب التواريخ انه بلغ ملكه الى هذا الحد ، ليس الا « الاسكندر » وذلك لأنه لما مات أبوه ، جمع ملوك الأرض بعد أن كانوا طوائف ، ثم جمع ملوك المغرب وقهرهم وأمن (في المقتل) حتى انتهى الى البحر الأخضر ، ثم عاد الى « مصر » فبنى « الاسكندرية » وسماها باسم نفسه ، ثم دخل الشام ، وقصد بني اسرائيل ، وورد « بيت المقدس » وذبح في مذبحه ، ثم اتعطف الى « أرينية » و « ناب الأبواب » ودان له العراقيون والقبط والبربر . ثم توجه نحو « دارا بن دارا » وهزمه مرات ، الى أن قتله صاحب حرسه ، فاستولى « الاسكندر » على ممالك الفرس ، ثم قصد « الهند » و « الصين » وغزا الأمم البعيدة ، ورجع الى « خراسان » وبنى المدن الكثيرة ، ورجع الى « العراق » ومرض . « شهر زور » ومات بها .

ولما ثبت بالقرآن : أن ذا القرنين كان رجلا ملك الأرض بالكلية .
او ما يقرب منها ، وثبت بعلم التواريخ : أن الذي هذا شأنه ما كان الا « الاسكندر » وجب القطع بأن المراد بذي القرنين : هو « الاسكندر بن فيليبوس اليوناني » ا. هـ

وفي الكتب أن الاسكندر كان له ولد يحبه ، وقد دفعه الى المؤدبين ليأدبوه وليعلموه ، ولما كبر في العلم عظم المؤدبين والمعلمين واحترمهم أكثر من تعظيمه واحترامه لأبيه . ولما سأل عن سبب ذلك . قال له

.. ..

ابنه : أنت أنجبتني بشهوة كانت لك لذة ، وبها صرت في الدنيا المملوءة بالآفات والمصائب . وخلصني من الدنيا لا يكون الا بالعلم . فلذلك أحترم المعلم والمؤدب وأعظمهما لأن خلاصى لا يكون الا على ايديهما .

وعن طريق الحكم والمتشابه . جاء عن يونس عليه السلام : « فالتقه الحوت وهو ملين » وهذا نص محكم . وجاء عنه « لبثت في بطنه الى يوم يبعثون » . وهذا نص متشابه . والنص المحكم يثبت أنه لم يدخل البطن . لأنه لو دخل البطن لما كان يقول « التقه » أى وضعه بين شديقيه . ولأنه لو دخل البطن لأكل الحوت لحبه ومقت عظامه ، وتغذى به ، وأخرجه وتبذره بالمعراء وهو سقيم لا يدل على أن الحوت قد أكله . وبطنه إما أن تدل على بطن الحوت ، وإما أن تدل مجازا على بطن البحر . والمعنى المجازى هو المتفق مع الحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى .

وشبيه بهذه المسألة عن طريق الحكم والمتشابه : مسألة إلهية فرعون . فقد زعم البعض أن بعض المصريين قد عبدوا فرعون ، كما عبد الكفار الأصنام . وذلك من قول فرعون لقومه : « ما علمت لكم من إله غيرى » (القصص ٢٨) وهؤلاء أخذوا بظاهر النص — وهو متشابه — ولم يلتفتوا الى محكمه . ومحكمه هو : « وقال الملأ من قوم فرعون : اتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض ، ويذرك وآلهتك » ؟ (الأعراف ١٢٧) وأيضا : قوله تعالى : « وقال فرعون : ذرونى أقتل موسى . وليدع ربه . أبى أخاف أن يبدل دينكم » (غافر ٢٦) فقله : « ويذرك وآلهتك » نص على أن فرعون لم يعبد نفسه ، وإنما عبد غيره ، وهو نص لا يحتمل معنيين . ويؤكد أنه عبد غيره : قوله لقومه : « أبى أخاف » ومن صفة الإله فى نظر المعتقدين فيه : أن لا يخاف . وقوله « من إله غيرى » نص متشابه يحتمل الإله الذى يعبد مثل الصنم ، ويحطل الإله بمعنى السيد الرئيس الذى لا يراسه من الناس أحد فى قومه . والمعنى الثانى هو المتفق مع الحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى . وكذلك كلمة « ربكم » قد يراد منها : السيد الرئيس وفى اللغة العبرانية أن « الإله » تأتى فى الكلام بمعنى السيد — والعبرانية والعربية من أصل واحد —

وفى التوراة يقول الله لموسى — كما هو مكتوب — : « أنا جعلتك الها لفرعون . وهرون اخوك يكون نبيك » (خروج ٧ : ١) اى جعلتك له سيدا ، وجعلت لك هرون مساعدا . ليفسر كلامك له .

شبيه بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشابه : مسألة فرقى فرعون .

١ — وفى القرآن نص على أنه لم يفرق فى اليم . وهو « فاليوم ننجيك ببندك ، لتكون لمن خلقت آية » (يونس ٩٢) ومعناه : أن هذا وعد له بالنجاة ، ليخبر قومه بأن موسى عليه السلام رسول الله تعالى .

٢ — وفى القرآن نص على أنه فرق فى اليم . وهو « فافرقناه ومن معه جميعا » (الاسراء ١٥٨) .

والفرق إما أن يفسر بالخلق فى الماء — وهذا هو المعنى الأول . فيه — وإما أن يفسر بضياى القوة ، ولو لم يمت فى الماء — وهذا هو المعنى الثانى — كما يقال : فرق فى بحر المهوم . والمهوم ليست ماء فى بحر ، ومراده : تاه وتبددت أفكاره ، واختلط عليه أمره .

ولأن الفرق يحتمل معنيين ، يكون النص متشابه . وفى هذه الحالة يكون المعنى الثانى وهو ضياى قوة فرعون بعد فرق جنوده حقيقة فى اليم : هو المتفق مع النص المحكم ، الذى يدل على نجاته ، ليخبر من خلقه بما شاهده من مظلة الله تعالى .

ولأن المفسرين لم يلتفتوا الى المحكم والمتشابه ، حاروا فى تفسير « فاليوم ننجيك ببندك » على وجوه كثيرة . وقرا بعضهم « ننجيك » بالحاء المهملة بدل « ننجيك » بالجيم المعجمة ، وقرا بعضهم « لن خلقت » بالالف ، اى لتكون لخالقتك آية كسائر آياته ، وذكر الامام الرازى — رحمه الله — وجوها كثيرة فى النجاة ، وجوها كثيرة فى « ببندك » وفى كلام العرب : « اتند بجلدك من هذه المشكلة » كناية عن الهرب منها . ولا يدل قولهم هذا على أن ينفذ فقط دون روحه . وكذلك « فاليوم ننجيك ببندك » هو كناية عن النجاة . ولا يدل على النجاة بالجسد دون الروح ، كما قال الرازى فى بعض الوجوه .

..

..

..

..

وشبيه بهذه المسألة : مسألة إيمان فرعون .

١ — ففى القرآن نص على أن فرعون وملاه لا يؤمنوا ، حتى يروا العذاب الأليم ، وإذا راوا العذاب الأليم وآمنوا ، فإن الله يقبل منهم الإيمان ..

وفى القرآن نص على أن فرعون لما رأى العذاب الأليم ، آمن . وإذا ثبت إيمانه ، يثبت : أن الله قبل منه الإيمان . فكيف يقال : أن فرعون مات كافرا ، وقد حكى الله عنه أنه قال : « آمنت » وحكى أنه استجاب دعوة موسى عنه وعن ملأه ، وهى : أنهم لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ؟

وهذه المسألة لا تخضع للمحكم والمقشابه . فالكلام فيها خال من موهم التعارض . وهذا هو النص بتمامه : « وقال موسى : ربنا انك آتيت فرعون وملاه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا . ربنا ليضلوا عن سبيلك . ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم . فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم . قال : قد أجيبت دعوتكما . فاستقيما . ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون . وجاوزنا ببني إسرائيل البحر ، فأتابعهم فرعون وجنوده مغيا وعدوا . حتى إذا أدركه الغرق ، قال : آمنت . أنه لا اله الا الذى آمنت به بنو إسرائيل . وأنا من المسلمين . الآن . وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين . فاليوم ننجيك ببدرتك ، لتكون لمن خلفك آية . وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون » (يونس ٨٨ — ٩٢)

هذا هو النص . ومنه يفهم أن موسى عليه السلام طلب من الله تعالى أن يقسى قلوبهم لئلا يؤمنوا الا بعد معاينة عذاب أليم . وقد دخل فرعون فى الطلب ، وقسى الله قلبه ، ولما عاين العذاب وهو غرق جنوده ، وكاد هو أن يغرق ، لأن الغرق أدركه . لما عاين العذاب ، نطق بانه لا اله الا الله وموسى رسول الله . وقد دخل بنطقه تحت قوله « فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم » اذن قبل الله منه الإيمان . فإله تعالى لم يرد عليه بقسوة . بل رد عليه بتوبيخ وسخرية وقال له : « الآن » ؟ وقد رأيت دلائل قدرتنا من قبل ، فى الآيات المتسعة . الآن تؤمن ؟ وكل آية سبقت اليك منى ، كانت تكفى فى ردك الى « الآن » . وقد عصيت قبل . وكنت من المفسدين « ؟ لكن سننجيك ونقبل منك ، لتخبر الناس بقوله تعالى : « الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين » لا يدان .

..

..

..

..

بوضوح على أن الله تعالى لم يقبل الإيمان من فرعون لأن الله بالناس رءوف رحيم . ولذلك قال بعض العلماء : أن فرعون آمن ثلاث مرات : أولها : قوله « آمنت » وثانيها : قوله « لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل » وثالثها : قوله « وأنا من المسلمين » فما السبب في عدم القبول ، والله — تعالى — متعال من أن يلحقه فيض وحقد ، حتى يقال : أنه لأجل ذلك الحقد ، لم يقبل منه هذا الإقرار ؟

وفي الحديث النبوي جاءت كلمة « الآن » غير دالة على نفى الإيمان . ففي الصحيح : أن عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — قال : يا رسول الله . والله لأنت أحب إلى من كل شيء ، إلا من نفسي . فقال ﷺ : « لا يا عمر . حتى أكون أحب إليك من نفسك » فقال : يا رسول الله . والله لأنت أحب إلى من كل شيء ، حتى من نفسي . فقال ﷺ : « الآن يا عمر » ووجه الاستشهاد من هذا الحديث : أنه لما قال له « الآن يا عمر » لم ينكر عليه فعله ، ولم يرد عليه جبه .

ونص القرآن على أن الله يتقبل التوبة من المسلم المعاصي إذا تاب قبل الموت من قريب . ويتقبل التوبة من الكافر إذا نطق بالشهادتين ، ولم يشترط القرب في النطق من الكافر أو البعد كما اشترط في المسلم المعاصي . وفرعون موسى كـافرا . وشهد بأنه لا إله إلا الله وأن موسى رسول الله . قال تعالى : « وليست التوبة للذين يعملون السيئات ، حتى إذا حضر أحدهم الموت ، قال : أنى ثبت الآن . ولا الذين يموتون وهم كفار . أولئك اعتدنا لهم عذابا أليما » .

وليس في القرآن نص على أن فرعون ملعون ومطرود من رحمة الله . وإنما النص فيه على أن ملأه هم الملعونون . ففي سورة هود يقول تعالى : « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين إلى فرعون وملئه ، فاتبعوا أمر فرعون . وما أمر فرعون برشيد . يقدم قومه يوم القيامة ، فأوردتهم النار وبئس المورء المورء ، واتبعوا في هذه لعنة ، ويوم القيامة بئس المرء المرء » والآيات المعجزات التي بسببها صار نبيا في نظر أتباعه ، وقبلوا التوراة وعملوا بها . والسلطات هو الملك . فقد ورث هو وبنو إسرائيل أجمعون أرض مصر ، لما ضاع الكفر بضياى قوة فرعون ، وورث بنو إسرائيل من بعده أرض الشام . وفي عهد سليمان عليه السلام كان ملكه مسيرة شهر في شهر . فقد كانت الريح غدوها شهر ورواحها شهر . وكان يحكم

.. ..

على الناس بشريعة موسى عليه السلام . وقوله تعالى : « فأوردتهم النار » لا يدل على أن فرعون قد وردھا ، بل هو تسبب في إيرادهم النار لما منعهم من الايمان . وهم قد هلكوا من قبل أن يؤمن . فلذلك لم يرد ، بل وردوا ، هم . وقوله « وأتبعوا » يدل على أنه لم يتبع بل أتبعوا ، هم . وقد جاءت اللعنة مرة أخرى في سورة القصص في قوله تعالى : « وجعلناهم آية يمدعون الى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون ، وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين »

وآية آل فرعون التي هي الأصل في اثبات عذاب القبر ، لم يفهم النبي ﷺ إنها تدل على عذاب القبر . وعلى ذلك تخرج من الأدلة القرآنية بالحكمة على عذاب القبر . فقد روى على شرط البخاري ومسلم — ولم يخرجوا — أن يهودية كانت تخدم عائشة زوج النبي ﷺ ، وكلما صنعت معها معروفا ، قالت لها اليهودية : وقانا الله عذاب القبر . فلما دخل النبي يوما على عائشة رضي الله عنها سألته هل في القبر عذاب لم لا ؟ فقال لها : « لا . من زعم ذلك ؟ » قالت له : اليهودية . فقال : « كذبت اليهودية . وهم على الله اكذب . لا عذاب دون يوم القيامة »

ووجه الاستشهاد بهذا الحديث : هو أن سورة فاطر كلها مكية . وآية آل فرعون مكية . وزواج النبي بعائشة كان في المدينة . فلو كانت آية آل فرعون مثبتة لعذاب القبر ، لما قال لعائشة : « لا عذاب دون يوم القيامة » وهذا الاشكال قد أورده ابن كثير في تفسيره وما أجاب عليه بجواب مقنع .

وكيف يجيب بها يقنع وفي القرآن آيات محكمات تنفي عذاب القبر ؟ منها : « قل اني أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم » فلو كان في القبر عذاب ، لما قال « عذاب يوم عظيم » — « فإله يحكم بينكم يوم القيامة » وليس في القبر « ان الله يفصل بينهم يوم القيامة » — « ان ربك يقضى بينهم يوم القيامة » — « ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ، أدرا كتابك . كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا »

وجاءت كلمة النار في القرآن بالمعنى المجازي . ومن هذا : « قطعت لهم ثياب من نار » — « ما يأكلون في بطونهم الا النار » — « كلبا أو ذودا نارا للحرب أطفاها الله » وجاءت كلمة الجنة في القرآن بالمعنى المجازي . ومن هذا : « جنة من نخيل وعنب » — « جنتان عن يمين وشمال » —

« ونخل جنته » أى بسطانه ،

وجاء فى القرآن أن المدّة من الموت الى يوم القيامة قليلة ، ولا يخس بها الميت ، فاذا قام فى القيامة ، كانه قائم بعد موته على الفور ، ومن هذا : « كأنهم يوم يرون ما يوعدون ، لم يلبثوا الا ساعة من نهار » — « لا يقول أمثلهم طريقة : ان لبلثتم الا يوما » — « ويوم يحشرهم ، يأن لم يلبثوا الا ساعة من النهار »

وكان قد آمن يهوشى عليه السلام فرية من أهل نصر . ولما نجس فرعون من الغرق رجع الى أهل مصر وأظهر الايمان لهم بالله وبالعالمين ، وألقى أهاكن عبادة الالهة المتعددة . وهجرهسا وحرم تحنيط الموتى . ولما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، أرسل نفرا من بنى هرون عليه السلام بنسخة منها الى أهل مصر ليعملوا بأحكامها ، وبنى بنو هرون فى مصر المساجد ، وشرحوا التوراة للناس ، والمزومهم بشعائرها وطقوسها . وهذا هو معنى قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة واقبلوا الصلاة وبشر المؤمنين » . ومن ذلك الحين انتهت أعمال السحرة فى مصر ، وانتهى تحنيط الموتى . وانتهى حكم الفراعنة . وأصبح الحكم فى مصر لبنى اسرائيل على وفق شرائع التوراة . لأن دعوة موسى عليه السلام كانت عامة لبنى اسرائيل وللاهم . وذلك لأن الله تعالى يقول : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها . وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا ، ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعمرشون » . والأرض ليس لاذلال المصريين وسلب ثرواتهم واستعبادهم ، بل الأرض هو لنشر شريعة التوراة والمعمل بها والمتكئين لنحو والمعدل بمقتضى أحكامها وقد وضع الله الأرض بأنه أرض ديانة فى قوله تعالى : « ولقد آتينا موسى الهدى ، وأورثنا بنى اسرائيل الكتاب . هدى وذكرى لأولى الألباب » (غافر ٥٣ — ٥٤) مثلهم مثل المسلمين لما ورثوا ملك الأكاسرة والقيصرة ، وكان أرضهم لبلادهم أرض ديانة للمتكئين للقرآن فى الأرض . وظل أرض بنى اسرائيل أرض ديانة ، الى أن نخل بنو اسرائيل عن دعوة الأمم ، وحرفوا التوراة فى سبى بابل . وقد

..

نسخ القرآن شريعة التوراة ، وورث المسلمون الأرض عوضا عنهم .
يقول الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره ، فى الآية ١٣٧ من الاعراف
ما نصه :

« اعلم : ان موسى — عليه السلام — كان قد فُكر لبني اسرائيل
قوله : « عسى ويحكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض » وههنا
ما بين — تعالى — اهلاك القوم بالفرق على وجه العقوبة ، بين ما فعله
بالمؤمنين من الخيرات ، وهو انه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم . فقال :
« وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها »
والمراد من ذلك الاستضعاف : انه كان يقتل أبناءهم ويستحيى نساءهم
ويأخذ منهم الجزية ويستلبهم فى الاعمال الشاقة . واختلفوا فى معنى
مشارق الأرض ومغاربها : فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام ومصر
ومغاربها . لأنها هى التى كانت تحت تصرف فرعون — لعنه الله —
وايضا : قوله : « التى باركنا فيها » المراد : باركنا فيها بالخصب وسعة
الأرزاق . وذلك لا يليق الا بأرض الشام » ا. هـ

ونعلق على كلامه هنا : بان ارث بنى اسرائيل لأرض مصر هو
ارث ثابت بنص القرآن . من قوله تعالى : « كذلك وأورثناها بنى
اسرائيل » فى سورة الشعراء . وارثهم بعد ذلك لأرض الشام . ثابت
بنص القرآن فى دخول طالوت وداود للأرض المقدسة وهى أرض فلسطين
وسائر بلاد الشام فى سورة البقرة . وارثهم بعد ذلك لأرض الين ثابت
بنص القرآن فى مجيء ملكة سبا واسلامها مع سليمان لله رب العالمين
وخضوعها لشريعة موسى معه فى سورة النمل . وارثهم لأرض مكة
وما حولها ثابت من قوله تعالى : « باركنا فيها » فى سورة الأنبياء
ومن قوله عن الكعبة « مباركا » فى سورة آل عمران . وقد نخلى بنو
اسرائيل عن ارث الأرض بالديانة من سبى بابل ، واكتفوا بآرث فلسطين
للسكنى فيها .

فالأرض المباركة فيها هى أرض الحجاز وفلسطين واليمن ومصر . ولها
مشارق ومغارب .

ولما نسخ الله شريعة موسى بالقرآن ، أصبح ارثهم لأى مكان ارثا
غير شرعى ، وانما هو فتنة فى الأرض وفساد كبير .

ثم يقول الرازى : « والقول الثانى : المراد جملة الأرض . وذلك لأنه خرج من جملة بنى اسرائيل داود وسليمان ، وقد ملكا الأرض . وهذا يدل على أن « الأرض » ههنا اسم الجنس » ا. هـ .

وقبل سبى بابل بكثير فسد بنو اسرائيل فى الأرض التى ورنوها ، وانه ان المحتمل أن يكون قد حكم البلاد مسلمون من غير بنى اسرائيل على وفق شرائع موسى عليه السلام الى مجيء ملك « بابل » المسمى « نبوخذ ناصر » الذى خضعت لحكمه بلاد كثيرة . ومن بعده الفرس واليونان والرومان والعرب المسلمون . ولما تخلى بنو اسرائيل عن هداية الناس ، ظهرت فى « مصر » وفى غيرها عبادة الآلهة الباطلة ، والمساجد التى بناها بنو اسرائيل فى مصر لعبادة الله ، تحول بعضها الى اماكن للنصارى وكان بنو اسرائيل من أيام موسى عليه السلام يجاهدون فى سبيل الله ، ويحاربون الأهم لادخالهم فى دين موسى كما جاء فى سورة البقرة فى قصة الملا من بنى اسرائيل ، وفى قوله : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة فيقاتلون فى سبيل الله . فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن » وكانوا يبنون المساجد فى « مصر » لعبادة الله عز وجل . وذلك ثابت من قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين » يقول الامام الرازى : « اعلم : انه لا شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بأن امر موسى وهرون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات . يقال : تبوا المكان ، أى اتخذوه مبدءا كقوله توطئه اذا اتخذوه موطننا . والمعنى : اجعلوا بمصر بيوتا لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلاة . ثم قال « واجعلوا بيوتكم قبلة » وفيه أبحاث : البحث الأول : من الناس من قال : المراد من البيوت : المساجد كما فى قوله تعالى : « فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه » ... الخ »

وهذا يدل على أن دين موسى عليه السلام كان دينا عاما لجميع أهل الأرض الى أن يأتى محمد رسول الله ﷺ . وقد شوش اليهود على أن دين موسى كان عاما ، من بعدها جعلوا دين موسى لبنى اسرائيل من دون الناس ، وحرفوا التاريخ فيه . وقد تفتن بعض المسلمين الى هذا الأثر وأثبتوا أن دين موسى كان عاما ، ومنهم « النسفى » فى تفسيره فى أول سورة آل عمران ، ومنهم « القرطبى » فى آخر سورة الشورى ،

..

..

..

..

ومنهم « الماوردي » في اعلام النبوة . وقد وضعنا هذا في كتابنا نقد التوراة . أسفار موسى الخمسة .

وقد أظهر الألوسي في تفسيره روح المعاني ، رأى ابن العربي من مفصوص الحكم ومن الفتوحات الملكية وهو أن فرعون لم يمت كافرا بل مات مسلما . واستنكر الألوسي رأيه بقوله : ظواهر الآي صريحة في كفر فرعون وعدم قبول إيمانه . ومن ذلك قوله سبحانه « وعادا وثمود . وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين وقسارون وفرعون وهامان . ولقد جاءهم موسى بالبينات ، فاستكبروا في الأرض وما كانوا سابقين . فكلا أخذنا بذنبه . فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » فانه ظاهر في استمرار فرعون على الكفر والمعاصي الموجبان لما حل به . ونرد على الألوسي بأن المراد من عاد وثمود وقارون وفرعون وهامان : أتباعها . وإن اريد ذات الشخص ، فهامان قد يكون من الذين أغرقوا لا فرعون ، لأن الآية أوردت العقاب بصيغة التبعيض . وقال الألوسي : والحق بعضهم بذلك قوله تعالى : « يأخذه عدو لى وعدو له » بناء على أن « عدو » تدل على ثبوت العداوة . ونرد عليه بأن « عدو لى وعدو له » في وقت الأخذ ، وليست العداوة الى الأبد . وقال ابن العربي : إن قوله تعالى « فأوردهم النار » ليس فيه أنه يدخلها معهم ، بل قال جل وعلا : « أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » ولم يقل أدخلوا فرعون وآله . ورحمة الله تعالى أوسع من أن لا تقبل إيمان المضطر . وإى اضطراب أعظم من اضطراب فرعون في حال الغرق ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « أم من يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء » فقرر للمضطر إذا دعاه بالإجابة وكشف السوء عنه .

وقد قال تعالى عن فرعون : « فحشر فنادى . فقال : أنا ربكم الأعلى . فأخذه الله نكال الآخرة والأولى » ومعنى « ربكم » أى سيديكم ومالككم ورئيسكم الكبير . و « والآخرة والأولى » أى عذاب قومه في الآخرة وغرق جنوده في الدنيا . والنكال هى العقوبة الشديدة التى يرتدع بها وينزجر بها من يشاهدها أو يسمعها . وقال الألوسي في تفسيره : « ومآل من يقول بقبول إيمان فرعون الى هذه الأقوال ، جعل ذلك النكال : الإغراق في الدنيا »

والمعنى : ان الله تعالى اخذ فرعون وجنوده للاهلاك بالفرق فى اليم ، دلالة على قدرة الله وعظمته . فلما أدركه الفرق واسلم بعدها عين هلاك جنوده ، نجا باسلاجه من الفرق ومن التنكيل . وصارت حاله فى استسلامه وضياح هيبته وقوته ، كمن نكل به . فيكون المعنى : اخذ الله قومه نكال الآخرة والأولى . وهو قد كان داخلا . لكن لما اسلم خرج باسلامه عن قومه . وقد جاء فى القرآن : « فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس » والقرية غير الشخص الواحد . فالقرية لما آمنت ، نجت من الهلاك . وهذا يدل على ان آل فرعون لم يؤمنوا من قبل الفرق — لان يونس بعد موسى ، وكان على شريعة موسى — فلذلك لم ينفعهم الايمان . اما حال الفرق . فلم يكن فرعون فى مقدمة الجنود ، بل كان بعيدا عنهم فى المؤخرة . فلما شاهدهم يفرقون وكانت عنده الفرصة لينلق بالشهادتين ، نلق بها . وعندئذ ارتفع عنه النكال ، ولم يرتفع عن قومه . وقوم يونس ارتفع عنهم النكال ، لانهم آمنوا قبل وقوعه ، لا حال وقوعه . وفرعون ارتفع عنه النكال لأنه آمن قبل وقوعه عليه . لأنه كان فى مؤخرة الجنود المحاربين . ولم يقع عليه النكال بعد . وقال بعض المفسرين ان الأولى : هى قول فرعون : « ما علمت لكم من اله غيرى » والآخرة هى قوله : « انا ربكم الأعلى » وكان بينهما اربعون سنة . وقولهم هذا على ان فرعون كان « الها » يعبد مثل الأصنام والشمس والقمر . وقوله : « ويدرك والهلك » يرد قولهم لأنه يدل على ان « من اله غيرى » معناه : من سيد . ويدل غيرى « انا ربكم » أى سيدكم . ومدة الأربعين تحتاج الى دليل . وهو غير وجود .



وفى التوراة : ان الفرعون الذى اذل واستعبد بنى اسرائيل . لم يكن من اسرة الفراعنة التى كان فى أيامها يوسف عليه السلام . وفى سفر الخروج : « ثم قام ملك جديد على مصر لم يكن يسرف يوسف » وهذا يدل على أن غزاة فاتحين كانوا قد أتوا الى مصر وحكموها . ولا راوا فيها بنى اسرائيل غرباء ، خافوا منهم ان ينضموا الى اندازهم . من الأمم الأخرى ، أو يتحالفوا عليهم مع المصريين أهل الأرض ، أو مع ال فرعون الذين غلبوهم واخذوا منهم الحكم . لذلك اذلواهم بأعمال شاقة وبقسوة الذكور من أبنائهم . وفى القرآن ما يفهم منه ذلك . فان فرعون قال

للبلأ جوله : « يريد أن يخرجكم من أرضكم » (الشعراء ٣٥)

وأهل مصر أصحاب البلاد الأصليين ، لا يريد موسى عليه السلام أن يخرجهم من أرضهم . ولا أى إنسان غالب يفكر فى إجلاء السكان الأصليين عن أرضهم . لأنه أن أجلى شعبا عظيما من وطنه ، فإن يقيم لا ومن يزرع الأرض ويعمرها ؟ وكل ما يطبع فيه الغالب هو أن يأخذ جزية من أهل الأرض المغلوبة ، ويضمن تبعيتهم له إذا داهمه عدو . فقول فرعون عن موسى عليه السلام : « يريد أن يخرجكم من أرضكم » التى اخذتها عنوة ، يدل على أن فرعون كان من الغزاة الفاتحين ، وليس من المصريين أهل الأرض . وهذا المعنى تكرر فى القرآن ، فقد جاء فى سورة الاعراف أن فرعون قال للسحرة : « آمنتم به قبل أن أذن لكم ؟ ان هذا لمر مكربوه فى المدينة لتخرجوا منها أهلها » ولقد خاف فرعون ولؤه — الذين أتوا معه — من بنى اسرائيل أن يطردوهم من مصر ، ويكون الحكم فيها لبنى اسرائيل وحدهم . ولذلك قالوا لموسى : « اجئتنا لتلفننا عما وجدنا عليه آباءنا ، وتكون لكنا الكبرياء فى الأرض » (يونس ٧٨) وذلك لانهم ظنوا أن موسى يريد ملكا ككشاش الملوك المستبدين . ولم يفهموا أنه يريد ديننا سماويا نورا وهدى للناس . « سراج لرجلى كلامك ، ونور لمسيلى » (زهور ١١٩ : ١٠٥) .

وفى التوراة أن الفرعون الذى ولد موسى فى عهده ، هو غير الفرعون الذى أخرج موسى بنى اسرائيل فى عهده . وفى سفر الخروج . وحدث فى تلك الأيام الكثيرة أن ملك مصر مات ، ونهذه بنو اسرائيل من العبودية وصرخوا « — وكان موسى ابن ثمانية سنة ، وهرون ابن ثلاث وثمانين سنة حين كلها فرعون » وفى القرآن الكريم كلام يفهم منه أن فرعون لم ينجب ولدا . ومن ييأس من الانجانب لابد وأن يكون قد بلغ سن الكبر . فاذا فرضنا أن عمر الفرعون حين أنذد موسى للتربية خمسون عاما ، وأن موسى خرج من مصر بعدما بلغ أشده واستوى ، وبعد قتل المصرى فى سن الثلاثين فرضا وأنه عاش فى أرض مدين عشر سنوات . فإن المعقل يدل على أن الفرعون الذى كلمه موسى بأنه رسول رب العالمين هو غير الفرعون الذى رباه . وفى سورة القصص : « وقالت آراء فرعون : قرة عين لى ولك . لا تقتلوه . عسى أن ينفعنا أو نتخذة ولدا » وفى سورة القصص أن فرعون وهامان وجنودهما فقط هم الذين

.. ..

كانوا خائفين من بنى اسرائيل ، وليس جميع اهل مصر . وهذا يدل على انهم غزاة جدد ، قال تعالى : « ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون » وفى نفس السورة ان موسى دخل المدينة على حين غفلة من اهلها — اى حراسها من قبل فرعون — وهذا يدل على ان الملا من قوم فرعون ، كانوا يسكنون مع فرعون فى طرف المدينة — وهى مدينة صان الحجر — ولم يكونوا مخالطين للسكان الاصليين ، وان موسى تربى بينهم وكان ينزل المدينة كما ينزل اتباع فرعون .

وفى نفس السورة : ان موسى قتل فرعونيا من جنود فرعون وليس من المصريين الاصليين بطريق الخطا وهذا الفرعونى كان فى عراك مع اسرائيلى من قوم موسى . وانه بعد قتله لم يذهب موسى الى مسكنه عذد فرعون ، وذات يوم وجد الاسرائيلى عراك مع فرعونى آخر . فاراد ان يبطش بالفرعونى الآخر . وعندئذ قال له الآخر : « اتريد ان تقتلنى كما قتلت نفسك بالامس » ؟ اى انا علمت مما اشيع عنك انك قتلت فرعونيا مثلى وخاف موسى وقال : « حقا قد عرف الامر » والفرعونى الآخر كان من جنود فرعون ولم يكن من المصريين الاصلاء . وعندئذ فطن الملا من قوم فرعون الى ان موسى الذى ربوه ، لن يدين لهم بالولاء والفصل ، بدليل انه مال الى قومه ، ولم يمل الى من هو منهم . ولذلك انتهبوا على قتله « وجاء رجل من اقصى المدينة يسمى » وهذا يدل على ان مساكن فرعون وجنوده كانت بعيدة عنها « قال : يا موسى ان الملا ياتهبون بك ليقتلوك ، فاخرج الى لك من الناصحين . فخرج منها خائفا يترقب »

وفى التوراة ان فرعون لم يفرق فى البحر الاحمر ، وانها غرقت جنوده ومركباته ولم يفرق هو . وفى سفر الخروج : « فدفع الرب المصريين فى وسط البحر ، فرجع الماء وغطى مركبات وفرسان . جميع جيش فرعون الذى دخل وراءهم فى البحر . لم يبق منهم ولا واحد » — « مركبات فرعون وجيشه القاهما فى البحر ، فغرق افضل جنوده المركبية فى بحر سوف ، تغطيهم اللجج . قد هبطوا فى الاعماق كحجر » — « ان خيل فرعون دخلت بمركباته وفرسانه الى البحر ، ورد الرب عليهم ماء البحر . واما بنو اسرائيل فمشوا على اليابسة فى وسط البحر »

..

..

..

..

— « الفرس وراكبه طرحهما فى البحر » أى الجندى وجسانه فرقا
فى اليم معا .

وفى سورة الشعراء محاوره جزت بين موسى وفرعون . وفيها :
ان فرعون لما استولى على أرض مصر ، وراى اليهود فيها غرباء . وبعد
مدة جاءه موسى ليقول له : « ان أرسل معنا بنى اسرائيل » ظن ان طلبهم
موسى هو ليعود بهم بعد مدة ليطرده من أرض مصر . ولما اكذ له موسى
ان ظفه باطل ، لانه يهدف الى اقامة دين « قال فرعون : وما رب العالمين ؟
أى ما هى الماهية والحقيقة لهذا الاله ؟ » قال : رب السموات والأرض
وما بينهما . ان كنتم موقنين « وعندئذ اندهش فرعون ، و « قال لن حوله »
الا تستمعون ؟ » أى انه يريد تغيير الآلهة التى جئنا الى ههنا بحجة هى
رعايتها والتكئين لها . وقد ازال موسى استغرابه بقوله : « ربكم ورب
آبائكم الأولين » وعندئذ رد فرعون على موسى بأنه مجنون ، وهو يخاطب
الملا بقوله : « ان رسولكم الذى أرسل اليكم لجنون » يعنى ان موسى
يؤكد على انه يريد دولة دينية ، والحال اننى لو سلمت له بما يريد ،
لخلعنى أنا من الملك . ولو كان عاقلا لعلم اننى راغب فى الملك ، ولن
أتركه . ولقد رد عليه موسى بأن الأرض لله ، وهو « رب المشرق والمغرب
وما بينهما » ولو اراد لفرعون أن يبقى فسيبقى ، ولو اراد له أن لا يبقى ،
فلن يبقى . وعندئذ قال له فرعون : « لئن اتخذت الها غيرى » أى
خضعت لملك آخر ، او تعاونت معه « لأجعلنك من المسجونين » فالصراع
فى ظن فرعون كان هو صراعا على ملكية أرض مصر . ولكن يظهر موسى
كاذبا طلب منه معجزات خارقة للعادة ، فظهر أمامه العصا واليد البيضاء .
كان يلقى موسى عصاه على الأرض ، فتقلب الى ثعبان من لحم ودم .

والسبب فى انها كانت معجزة : ان الثعبان كان يعبد فى ذلك الزمان
فى أرض مصر ، فاراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد اله يخلق
الثعبان الذى يعبدوه ، ويتحتم عليهم ان كانوا عقلاء أن يعبدوا الخالق
ويتركوا عبادة المخلوق . وقد ظهر أثناء فتح تابوت توت عنخ آمون أن رأسه
كان متجها نحو الغرب ، وكان رسم ثعبان على شمال جثته المحنطة .
والاكليل الذى كان على رأسه ، كان عليه رسم الثعبان . وكانوا يسمونه
« الصل » أى الأنفى وهو رمز للسلطان لدى الفراعنة ، وكانوا يضعونه
على جباههم .

.. ..

والسبب في أن إليه كان يقيمها موسى في عبه فتخرج بيضاء : هو أن الشمس كانت تعبد في مدينة « هليوبوليس » وأنها هي التي تجلب النور — في اعتقادهم — وتحوي الظلام ، وكانوا يعتقدون أن الشمس تشرق من وراء تلال ، وتأتي بالضوء إلى أهل الأرض وتبعث الحركة والنشاط في الناس وفي الحيوان . فأراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد الله يجلب النور من غير الشمس . وكان المصريون يعبدون أيضا الصقور ، وهي آلهة الحرب عندهم ويعبدون « آمون » إله الهواء وعبدوا حيوانات كثيرة منها المتباسيح والقرود والبقر . وكان عجل أبيس يعبد في « سقارة » والتمساح في « مبلوط » والمرد في « طيبة »

وفي سورة غافر : محاورة جرت بين مؤمن من آل فرعون وبين فرعون . ذلك أن فرعون لما استولى على مصر ، عمل له مجلسا من جميع بلادها للنظر في شؤون البلاد . وأن موسى لما جاءه بالحق من عند الله « قالوا : اقبلوا أبناء الذين آمنوا معه » من المصريين ، وطلب فرعون قتل موسى عليه السلام بحجة « أني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد » وكان دينهم من آلهة متعددة ، وعندئذ قام مصري أصيل في المجلس وقال لفرعون أن موسى صادق في دعوى النبوة للمعجزات التي أظهرها ، وأن الله الذي يدعو إليه هو الله الذي دعا إليه يوسف عليه السلام من قبله ، وأنتم قد سمعتم عن كذبوا الرسل . كيف هلكوا من الله القادر على كل شيء . واني أحذركم من بطش الله تعالى . ومع ذلك لم ينجح فرعون ولم يد تدع .

وكان المصريون يعتقدون في البعث من الأموات . وأن روح الميت بعد فناء الجسد ، إما أن تكون معه في القبر ، أو تكون مع الطيور ، أو تكون في أمكنة أخرى .

وكانوا يعتقدون في أن الجسد سيفنى . ولكي تعرفه الأرواح الذي تسبب له النجاة ، يجب أن يحنط لتمييزه عن غيره من أجساد الناس . وهذه الأرواح التي تسبب النجاة ، تسمى « كا » أما روح جسده فتسمى « با » وكانوا يضعون الطعام في القبر لتأكل منه « كا » وحدها . وكانوا يضعون سنانا في تابوت الملوك لتركبها « كا » وتسير بها مع الميت إلى دار السعادة .

عن النوع بفصل آخر . ويلزم التبيلس . وهو محال .

الحجة الثانية : ان قولنا : ماهية اذا وجدت كانت لاغى موضوع . يفيد امور ثلاثة : أحدها : سلب الكون فى موضوع . وثالثها : كون تلك الماهية مقتضية لذلك السلب . وثالثها : تلك الماهية التى عرض لها ذلك الاقتضاء . ولا يجوز ان تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك السلب ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والسلب المحض لا يكون بجزء من ماهية النوع ، ولا تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك الاقتضاء ، لأننا قد دللنا على ان اقتضاء العلة لمعلولها ، لا يجوز أن لا (أن) يكون امرا ثبوته .

=

وغرعون موسى لم يحفظ كما حفظ من سبقه من الفراعنة ، لأنه آمن بالله وسار على شريعة موسى التى تحرم التحنيط . من بعد ذلك الزمان . والله أعلم . واذا كان قد مات من قبل ان تنزل التوراة ؛ فمن المحتمل انه قد تم تحنيطه — وهذا بعيد — .
واعلم : ان الآثار لم تظهر الى الآن ، أمر موسى ومرعون على وجهه الصحيح . واذا اظهرت فيما بعد ا فسيكون فيما تظهره ، فسيبه بالذى تلناه .

وكل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة فيه شبه بمدائن صالح عليه السلام فى « الحجر » من حيث النقش البديع فى الصخر . ودفن الموتى فى السمخور . وتد رايت بنفسى مدائن صالح ورايت آثار الفراعنة ، فلم أجد فرقا يذكر . مما يدل على أن كل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة . كان من عهد قريب او معاصر لاهل ثمود قوم صالح عليه السلام . ومن بعد موسى عليه السلام تغير حال المصريين فامتنعوا عن التحنيط وعن عمل تماثيل للموتى وعن عمل معابد لغير الله رب العالمين .

وهذه مسائل قد اوردتها هنا . لأبين بها أن الاختلاف فى رأى وجود . وسيظل الى يوم القيامة ، لقوله تعالى : « ولو شاء ربك لاجل الناس امة واحدة ، ولا يزالون مختلفين ، الا من رحم ربك . ولذلك خلقهم » (هود ١١٨ — ١١٩) وفى الأيام الأولى لبدء الاسلام قد وصف العالم بالجهل — بمعنى عدم العلم — من مخالفه فى رأى . والمخالفون

واذا لم يكن ثبوتها امتنع كونه داخلا فى ماهية ذلك النوع ، فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع . وايضا : فنبتتير أن يكون هذا الاقتضاء أمرا ثابتا الا انه نسبة بين ذات المؤثر والأثر ، فتكون خارجة عن الماهية . فلا تكون جنسا . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : أن الذى يحتل جعله جنسا لما تحته هو تلك الماهية التى عرض لها هذا الاقتضاء . الا أن هذا أيضا باطل ، لأن أول مراتب الجنس أن يكون مقوما مشتركا فيه بين الأنواع . وهذا المعنى غير معلوم لأن الأشياء المختلفة فى تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم ، فلا يبعد أن يقال : الجوهر المجرد له ماهية ، والجسم له ماهية أخرى . وهاتان الماهيتان متشاركتان فى سلب الكون فى الموضوع بشرط الوجود ، مع أنه لا يكون بينهما مشاركة فى شئ من الذاتيات أصلا . وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أن الموجود لا فى موضوع — بهذا التفسير — لا يجوز جعله مقولا على ما تحته ، قول الجنس على الأنواع .

الحجة الثالثة : انا قد ذكرنا فى سائر كتبنا : دلائل قاطعة على أن حقيقة الله — تعالى — عين وجوده . وإذا كان الأمر كذلك فقولنا : ماهية متى كانت فى الأعيان ، كانت لا فى موضوع : يصدق على الله تعالى . فلو كان هذا المعنى جنسا ، للزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل . وذلك محال .

فى الراى يخطئون فى مسائل أخرى . فيوصفون بالجهل الذى هو عدم العلم . وقد وقعت مساوىء من هذا الوصف للشائين وسفكت دماء وخربت بيوت . وخاف البعض على أنفسهم من الجهر برأى يصحح خطأ موروثا ، أو تقليدا فاسدا . ولا يصح أن يستبر هذا فى المسلمين . فالله عز وجل بين فى كتابه أنه تكفل فى شأن القرآن ١ — بكتابته ٢ — وبقرآته قراءة حسنة ٣ وبتفسيره وبيانه . وذلك فى قوله تعالى : « ان علينا جمعه وقرآنه . فاذا قرآنناه فاتبع قرآنه . ثم ان علينا بيانه » (القيامة ١٧ — ١٩) وما تكفل الله به لأبد وأن سيكون . سواء كبت العلماء وقهروا ، أو لم يكتبوا ولم يتهروا .

الحجة الرابعة : لو كان الجوهر جنسا ، لكان التعقل مركبا من الجنس والفصل ، فيكون المصادر الأول من الله — تعالى — أكبر من واحد . وذلك عندهم محال .

الحجة الخامسة : كل ما صدق عليه أنه جوهر ، فلما أن يكون بسيطا في ماهيته ، أو يكون مركبا في ماهيته . فان كان بسيطا في ماهيته ، فذلك البسيط يصدق عليه أنه جوهر ، ويتتبع عليه أنه داخل تحت شيء من الأجناس ، لأن الداخل تحت الجنس يكون مركبا ، والبسيط لا يكون مركبا . وهذا ينتج : أن الجوهر ليس بجنس . وأما أن كان مركبا وجب أن يكون له بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرًا لامتناع أن يكون المعرض جزءا مقوما لماهية الجوهر ، وحينئذ يعود الكلام الأول في كل واحد من تلك البسائط .

ثبت بهذا البراهين الخمسة : أن الجوهر بالتفسير الثاني الذي ذكره يمتنع أن يكون جنسا لما تحته .
وأما الفاظ الكتاب ففيها طول وتكرير ، والمعنى ظاهر .

المسألة الثالثة

في

تحقيق الكلام في قولنا المعرض هو الموجود في موضوع

قال الشيخ : « وأما الموجود الذي يكون لا شيئا في موضوع .
فيفهم منه أيضا معنيان . وواضح من أحد المعنيين : أنه ليس جنسا .
والثاني يشكل في المعنى الثاني الذي بازاء المفهوم للمعنى الآخر من الموجود لا في موضوع . فنقول : أن هذا المعنى ليس جنسا للأعراض ، لأنه ليس داخلا في ماهيتها ، والا لكان تصورك البياض بياضا ، يكون مشتملا على تصورك أنه في موضوع . وكذلك في الكم »

التفسير : قولنا : المعرض هو الموجود في موضوع ، يحتل جهين :

الأول : انه الذى يكون موجودا ، مع انه فى موضوع .

والثالى : انه ماهية اذا وجدت فى الاعيان ، كانت فى موضوع .

فاما ان المفهوم الأول لا يصلح للجنسية ، فقد تقدم القول فيه فى تفسير قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . واما المفهوم الثانى فنزعم « الشيخ » انه أيضا لا يكون جنسا لما تحته . واستدل عليه بأن قال : لى كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم والكيف ، لكان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل . لما ثبت ان جزء الماهية يجب ان يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بديهيا . لكنه ليس الأمر كذلك . فانا بعد ان نعطى ماهية الكم والكيف ، نبقى شاكين فى انه هل هو جوهر او عرض ؟ وذلك يدل على أن العرض لا يجوز ان يكون جنسا لما تحته . ولقائل ان يقول : هذه العجبة حسنة جيدة ، الا انها تقل على ان الجوهر لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته من وجهين :

احدهما : انا قد نتصور معنى حالا فى جوهر الأرض ، يقتضى حصول البرد واليبس والكثافة والحصول فى مركز العالم ، مع انا بعد ذلك نبقى شاكين فى أن ذلك المعنى هل هو مقوم احله او لا مقوما بحله ؟ وهذا المعنى صورة . والصورة عندكم جوهر ، فقد عقلنا حقيقة الصورة ، حال ما نكون شاكين فى انها جبرر أم لا ؟ شان دل كلامكم هناك على ان العرض ليس بجنس ، وجب ان يدل هنا أيضا على ان الجوهر ليس بجنس .

واجيب أن يجيب فيقول : انا لا نعقل من الصورة ماهيتها المخصوصة ، بل لا نعقل منها الا انها امر ما ، مجهول من شأنه ايجاب هذه الآثار . والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه ، لم يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها . اما نحن فنعقل الألوان والمقادير بحقائقها المخصوصة ، فلو كانت العرضية مقومة لها ، لزم ما ذكرناه . نظير الذرى

وثانيهما : ان الكون فى الموضوع مفهوم ثبوتى . وقولنا : ليس فى موضوع ، اشارة الى سلبه . فان كان اقتضاء الكون فى موضوع

ليس بجنس ، فان يكون افتضاء بطلب هذا المعنى ، لم يكن جنسا ،
كان أولى .

واعلم : ان هنا وجوها أخرى . تدل على ان العرض ليس جنسا
لما قلناه :

الحجة الأولى : اذا قلنا : العرض ماهية متى وجهت في الأعيان.
كانت في الموضوع ، فهنا امور ثلاثة : الحصول في الموضوع ، والاتضاء
هذا المعنى ، والماهية التي هي المتضمنة لهذا المعنى ، وكل واحد من
هذه الثلاثة لا يصلح للجنسية — على ما قررناه في الجوهر .

الحجة الثانية : العرض اما ان تكون ماهيته بسيطة او مركبة .
مان كانت بسيطة فذلك البسيط يصدق عليه أنه عرض ، ولا يصدق سیه
الجنس البتة . فالعرض ليس بجنس . واما ان كان مركبا ، فاجزاء قوامه
يجب ان تكون اعراضا ، ضرورة أن الجوهر يمتنع أن يكون جزءا من
ماهية المرض ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة عرضا .
وحينئذ يعود الكلام المذكور .

فان قلنا : لم لا يجوز ان تكون أجزاء العرض جوهرًا ؟ قلنا : لأنها
لن كانت بأسرها جوهرًا ، كان المجوع الحاصل منها جوهرًا ، فيلزم
ان يكون المرض جوهرًا . هذا خلف . وان كان بعضها جوهرًا وبعضها
عرضا . فذلك الواحد البسيط عرض . وهو غير داخل في الجنس .
وبعود الكلام المذكور .

الحجة الثالثة : الأعراض الإضافية أحوج الى الكون في الموضوع
من الأعراض المتوية الوجود . مثل الكميات والكيفيات ، و (اذا) كانت
أولى بالمرضية ، فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك ، فلا
يكون .

المسألة الرابعة

فى

بيان أن الوجود ليس جنسا لما تحته

قال الشيخ : « ولأن الوجود لما كان فى موضوع • إما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع ، أو بعد وجوده • وما ليس فى موضوع لا يلزم أن يكون مع وجود الشيء الذى فى الموضوع ولا بعده • فالوجود هذا قبل ذلك بالذات والحد • وهذه القبلية ليس من حيث الوجود وهو المعنى المشار إليه بأن هنا شركة ، لا كتقدم الاثنين على الثلاثة • فان ذلك ليس من حيث التعددية بل من حيث الوجود ، فيكون متقدما على المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما فى المعنى المفهوم من العدد ، فلا يكون الوجود بينهما بالسوية • ويكون العدد بينهما بالسوية »

التفسير : لما بين فى الفصل السابق : أن العرض ليس جنسا لما تحته ، واستدل عليه : بأن الوجود واقع على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر ، وكل ما كان واقعا على هذا الوجه ، لم يكن جنسا • أما بيان الصغرى : فلأن الوجود للشيء الذى يكون فى موضوع • إما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع أو بعده • أما وجود ما ليس فى موضوع ، فانه لا يكون مع وجود الشيء الذى فى الموضوع ولا بعده • وهذا يدل على أن الوجود لما ليس فى موضوع ، متقدم على الوجود لما هو فى موضوع • فثبت : أن الوجود مقول على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر • وأما بيان الكبرى — وهو أن كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا — وذلك لأن الجنس جزء الماهية ، وحصول التناوت فى جزء الماهية محال •

فان قال قائل : ليس أن العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزائد ، والجزء متقدم على الكل ، فيلزم أن يكون العدد الناقص متقدما بالمرتبة على العدد الزائد ، فيكون قول العدد عليهما بالمتشكيك ، فوجب أن لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس ؟ قلنا : العدد الناقص متقدم على

الزائد في كونه موجودا ، لا في كونه عددا . ومفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية ، والتشكيك انها وقع في الوجود ، وهو خارج عن الماهية .
وهنا دلائل اخرى تدل على أن الموجود (٤) ليس جنسا لما تحته :

فالحجة الأولى : لو كان الموجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة . فلو كان الموجود جنسا ، لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس كانت حقيقة مركبة ، فلو كان الموجود جنسا ، لكانت حقيقة واجب الموجود لذاته مركبة . وذلك محال .

الحجة الثانية : لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من تلك الأنواع عن غيره بفصل . وذلك الفصل يكون موجودا ، لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والمعدوم لا يكون جزءا من ماهية النوع . فالفصل لا يكون معدوما ، فيكون موجودا ، فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، فيفتقر امتياز ذلك الفصل عن النوع ، الى فصل آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثالثة : المفهوم من الوجودية ان كان مفتقرا الى الموضوع (انه) يكون عرضا ، وان (هـ) كان جنسا لما تحته ، يلزم (٦) كون العرض مقوما للجوهر . وهو محال . وان كان غنيا عن الموضوع ، ثم كان جنسا ، لزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض . وذلك محال . لأن المجموع الحاصل من الجوهر والعرض ، لا يحصل في الموضوع ، بل الحاصل في الموضوع : هو أحد جزئيه . فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا في الموضوع . فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط واما هذا الجزء فانه خارج عن ماهية الجزء الآخر .

الحجة الرابعة : لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لوجب أن لا تعقل الماهية مع الشك في وجودها . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، لم يجب أن يكون جنسا لما تحته .

(٥) فان : ص

(٤) الوجود : ص

الحجة الخامسة : لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للممكن . ولو كان جنسا للممكن ، لكان واجب الثبوت له ممتنع الزوال عنه . وكل ما كان كذلك ، كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته .

واعلم : انه لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للواجب لذاته (و) لزم أن يكون الواجب لذاته مركبا . وكل مركب ممكن لذاته . فلو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان الواجب لذاته : ممكنا لذاته . هذا خلف .

وايضا : فلما كان جنسا للممكن لذاته ، وكل ما كان جنسا لشيء ، كان واجب الثبوت له . فيلزم أن يقال : كل ممكن فان الوجوب واجب الثبوت له ، وكل ما كان الوجود واجب الثبوت له ، كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته . وهذه دلائل لطيفة حسنة جدا .

المسألة الخامسة

فى

تقسيم الأعراض

قال الشيخ : « الموجودات التى فى موضوع . هتبا ما لها قرار فى الموضوع ، ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار . ومن وجه آخر : بعض الموجودات فى موضوع للموضوع فى نفسه فقط ، وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط ، وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا انه نفس وجود غيره بأرانه . واولاها بالموجود المتقرر فيه ، واقلها استحقاقا للوجود الذى لأجل وجود غيره والثالث متوسط . مثال الاول : البيضاء ، مثال الثانى : الاخوة ، مثال الثالث : الأبن . وايضا : اضعف المتقرر فى نفسه : ما هو سبب اضافة فى نفسه . كالوضع . وأضعف ما هو بسبب قياس غيره : ما هو الى غيره فى حكمه . مثل : قولك الاصغر والاكبر ، واضعف الثالث : ما كان الى غير قار ، كمتى »

(٦) فيلزم : ص

التقسيم : أما الأجناس الغالبة للأعراض فهي التسعة المذكورة في فصل (٧) « تاطيفورياس » وقد شرحناه على الاستقصاء فلا فائدة في الإعادة . وأما هنا فقد ذكر « الشيخ » نوعين آخرين من التقسيم ، ما ذكرهما في شيء من كتبه المطولة والمختصرة . فكان ذلك من خواص هذا الكتاب .

التقسيم الأول : أن يقال : المعرض إما أن يكون . قار الذات وإما أن لا يكون . أما الذي يكون قار الذات ، فجميع أقسام الكمية ، إلا الزمان عند من يقول : الزمان مقدار الحركة ، وجميع أقسام الكيفية ، إلا الصوت ، وجميع الإضافات إلى الأمور الباقية . وأما المعرض الذي لا يكون قار الذات . فالزمان عند من يقول : أنه مقدار الحركة والصوت والحركة ومقولة أن يتفعل في الأمور الجسمانية . مثل تقطيع الأجسام وقطعها . وهنا اشكال وهو أن المعرض الذي لا يكون قار الذات لابد وأن يكون عبارة عن أمور متتالية متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد إلا في آن واحد — على ما بيناه في فصل (٨) الحركة — وإذا ثبت هذا ، فنقول : ذلك الذي وجد في ذلك الآن الواحد ، إما أن يكون ممكن الوجود في الآن الثاني أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول كان ممكن البقاء والاستمرار ، فيلزم أن يكون كل عرض ممكن البقاء والاستمرار ، وإن كان الثاني لزم أن يقال : أن الشيء انتقل من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي . وهذا محال .

التقسيم الثاني للأعراض : هو أن المعرض إما أن يكون صفة حقيقية عارية عن الإضافات ، وإما أن يكون مجرد الإضافة ، وإما أن يكون صفة حقيقية ، تتبعها إضافة . مثال الأول : السواد واللبايض . مثال الثاني : الأبوة والبنوة . مثال الثالث : الأين . وهو معنى يتنسى نسبة الشيء إلى مكانه .

(٨) كتاب : ص

(٧) كتاب : ص

وهنا أبحاث :

البحث الأول : ان الشيء اذا حصل فى مكانه ، فان حصوله فى مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان . وهذه النسبة لابد من الاعتراف بها ، ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم : انه حصل فى ذلك الجسم معنى حقيقى يوجب تلك الحالة الاضافية ، ومنهم من أنكر وجود هذا الشيء . اذا عرفت هذا فالأين انما يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الأول ، أما اذا قلنا بالقول الثانى ، فانه لا يكون الأين من باب النسبة المجردة .

البحث الثانى : ان مراد « الشيخ » من قوله بعض الموجودات فى موضوع : اى بعض الأعراض . فالمراد من قوله للموضوع فى نفسه : اى هذا العرض يكون حاصلًا للموضوع فى نفسه ولا تعلق له بشئ سوى ذلك الموضوع . وهذا هو الصفة الحقيقية فانها تكون حاصلية فى الموضوع ، ولا تعلق لها بشئ آخر . اما الصفة الاضافية فانها تكون حاصلية فى الموضوع ، ويكون لها تعلق بشئ آخر خارج عن الموضوع . فان الاضافات لا يمكن تحقيقها الا من المضافين . واما قوله : وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط ، فالمراد منه : ما سميناه بالاضافات الحاصلة والنسب للصفة ، فانها لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من القسمين المخصوصين بأن الآخر فى مقابله . واما قوله : وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا لأنه نفس وجود غيره بازائه . فهذا هو الذى سميناه بالصفة الحقيقية اتي تتبعها صفة اضافية . أما انها للموضوع فى نفسه فهو اشارة الى ما هناك من الصفة الحقيقية ، واما كونها بالنسبة الى غيره فهو اشارة الى الصفة التابعة لحصول تلك الصفة الحقيقية .

البحث الثالث : لاشك أن أقوى ما فى الوجود هو الصفة الحقيقية . وأضعفها فى الوجود الاضافية المحضة . والثالث هو الصفة الحقيقية التى يتبعها صفة اضافية ، وهو متوسط بين القوة والضعف . والأمر فيه ظاهر .

البحث الرابع : اضعف الأعراض الحقيقية ما يكون معلولاً لأحوال نسبية اضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلية للجسم بسبب ما بين الأجزاء ، وذلك (١) الجسم من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقي ، ليس من باب النسب والاضافات ، ولكنها في وجودها معلولة للنسب المخصوصة المذكورة ، فلا جرم كان اضعف الأعراض الحقيقية هو الوضع .

ثم نقول : وأضعف الأعراض الإضافية هو الإضافات العارضة للاضافات . مثل الأصغر والأكبر ، فانها اضافتان عارضتان للصغير والكبير . وهما ايضا اضافتان . ثم نقول : وأضعف أنواع القسم الثالث — أعنى العرض الذى يكون صفة حقيقية تتبعها صفة اضافية ما كانت اضافة شيء غير قار ، فان الأين عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى المكان . والمتى عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى الزمان ، لكن المكان عرض قار ، والزمان غير . فلا جرم كان الأين أقوى ، والمتى اضعف . والله اعلم .

الفصل السادس

فى

مَبَاحِثُ الْمُمْكِنِ وَالْوَاجِبِ

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

تعريف الواجب

- قال الشيخ : « كل وجود للشيء إما واجب وإما غير واجب .
فالواجب هو الذى يكون له دائما ذلك . إما له بذاته وإما له بغيره »
التفسير : انه قد فسر الواجب هنا بالدائم . فان كان دائما بذاته ،
كان واجبا بذاته ، وان كان دائما بغيره كان واجبا بغيره .
واعلم : أن المعتاد المشهور فى الكتب : تفسير الواجب بما يكون
ضرورى الوجود . ثم الضرورى قد يكون ضروريا دائما ، وقد يكون ضروريا
لا دائما . فلا أدري ما النائدة فى تعيين هذا الاصطلاح ؟

المسألة الثانية

فى

- ان الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا
قال الشيخ : « كل ما يجب لذاته وجوده ، فيستحيل ان يجب وجوده
بغيره وينعكس »

التفسير : الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره . وايضا :
الواجب لغيره يمتنع أن يكون واجبا لذاته . وتقديره أن الواجب بذاته
هو الذى تكون ذاته كافية فى حصول الوجود والواجب بغيره هو الذى لا تكون
ذاته كافية فى حصول الوجود ، بل لابد من شىء آخر . ولو جعلنا الشىء
الواحد واجبا بذاته وبغيره معا ، يلزم أن يقال : ان ذاته كافية فى وجوده ،
غير كافية فيه . فيلزم الجمع بين النقيضين . وهو محال .

المسألة الثالثة

فى

تفسير الممكن

قال الشيخ : « كل ما يجب وجوده لا عن ذاته . فاذا اعتبرت ماهيته
بلا شرط ، لم يجب وجودها ، والا لكان لذاته . ولم يمتنع وجودها ، والا
لكان ممتنع الوجود لذاته ، فلم يوجد . ولا عن غيره ، فان وجود بذاته
ممكن ، وبشرط لا علته ممتنع ، وبشرط علته واجب ، ووجوبه لا بشرط علته ،
غير وجوده بشرط لا علته ، فباحدها ممكن وبالأخر ممتنع »

التفسير : لا ادرى ما الذى حمل « الشيخ » على أمثال هذه التلطيلات
المعارية عن الفائدة فى مثل هذا الكتاب الصغير ؟ فللواجب (٢) أن يقال :
انا اذا اعتبرنا ماهية الشىء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجود
الموجد وعدمه ، فاما أن تكون تلك الماهية لما هى هى موجبة للوجود ، فيكون
هو الواجب لذاته أو للمعدم فيكون هو الممتنع لذاته ، أو لا يوجب لا الوجود
ولا العدم ، فيكون هو الممكن لذاته . وهذا كلام مضبوط معقول .

فان قيل : المتقول بالامكان باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الشىء اما أن يكون موجودا ، واما أن يكون معدوما . فان
كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل العدم ، واذا لم يقبل العدم لم يحصل

(٢) بل الواجب : ص

امكان الوجود والعدم ، وان كان معدوما فهو حال عنه لا يقبل الوجود ،
 فرجب أن لا يحصل إمكان العدم والوجود . واذا امتنع خلو الماهية عن
 الوجود والعدم ، وثبت أن كل واحد منهما مانع عن الامكان ، ثبت أن القول
 به بالامكان باطل .

والثاني هو : سبب الوجود اما أن يكون موجودا أو غير موجود .
 مان كان سبب الوجود موجودا ، كان المسبب واجبا . ولا شيء من الواجب
 بهمكن . وان كان سبب الوجود معدوما ، كان وجود المسبب ممتنعا .
 ولا شيء من الممتنع بهمكن . واذا امتنع الخلو عن وجود سبب الوجود ،
 وعن عنه ، وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان ، لزم أن يكون القول
 بوجود الامكان محالا .

الثالث : ان الشيء انها يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم ،
 لو لم ينقنع تقريره مع العدم ، الا أن تجويز هذا يقتضى تجويز كون
 الماهية متقدرة مع العدم . وفلك يوجب القول بأن المعدوم شيء . وهو
 محال .

الرابع : ان وجود السواد اما أن يكون نفس كونه سوادا ، واما أن
 يكون مغايرا له . فان كان الحق هو الأول كان قولنا السواد يمكن أن
 يكون موجودا ويمكن أن لا يكون موجودا ، جاريا مجرى قولنا السواد يمكن
 أن يكون سوادا ويمكن أن لا يكون سوادا . ومعلوم أن ذلك باطل . وان
 كان الحق هو الثاني كان المحكوم عليه بالامكان اما الماهية أو الوجود
 أو شيء ثالث . فان كان الأول عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير
 الكلام : ان الماهية يمكن ان تصير لا ماهية ، وان كان الثاني عاد الكلام
 المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام أن الوجود يمكن أن لا يكون وجودا ، وان
 كان الثالث فذاك الشيء . اما أن يكون وجوده نفس ماهيته أو مغايرا
 لها . وحيثنذ يعود السؤال المذكور .

الخامس : هو أن الشيء لو كان ممكنا ، لكان ذلك الامكان اما أن يكون عدما محضا ونفيا صرفا ، واما أن يكون أمرا موجودا . **والأول باطل ،** لأنه لا فرق بين أن يقال : لا امكان ، وبين أن يقال : الامكان عدم محض . ونفى صرف . **والثاني باطل لوجوه :**

أحدها : إن يقال : الامكان صفة للممكن ومفتقرة اليه . وكل ما كان كذلك فهو ممكن ، فيكون امكانه زائدا عليه . فيلزم التسلسل . وهو محال .

وثانيها : ان ثبوت الامكان للممكن ضرورى ، فلو كان الامكان صفة موجودة . لكان قيام هذه الصفة الموجودة بتلك الماهية ضروريا لذاته ، وكون المحل موجودا ، شرط قيام الصفة الموجودة به ، لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم ، وما كان شرطا للواجب بذاته ، أولى أن يكون واجبا لذاته . فيلزم أن يكون الممكن بذاته واجبا لذاته . وهو محال .

وثالثها : ان الامكان لو كان أمرا موجودا ، لكان ممكن الوجود لذاته ، وحينئذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا ، بل موجودين . ثم يكون واحد ممكنا لذاته ، فيكون كل واحد منهما لا يكون شيئا واحدا بل شيئين . وبهذا الطريق يصير ذلك الشيء الواحد أربعة أشياء ، وكذا القول في كل واحد منهما ، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد شيئا واحدا . بل أشياء غير متناهية هذا خلف .

والجواب عن السؤالين الأولين من وجهين :

الأول : هو أن اعتبار ماهية الشيء من حيث هي غير ، واعتبار ماهيته مع الوجود أو مع العدم ، ومع وجود السبب أو مع عدمه غير . ونحن نسلم أن اعتبار ماهيته مع الوجود تقتضى الوجوب ، ومع العدم تقتضى الامتناع . اما اعتبار الماهية من حيث انها هي لا تقتضى الوجوب ولا الامتناع . وذلك هو الامكان . وهذا الجواب انما يصح مع القول بأن الوجود غير الماهية .

والثاني : ان اثبات الامكان بالنسبة الى الحال محال . وأما اثبات
الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل ، فلم قلتم : انه محال ؟ مثل ان نقول :
هذا الشيء الذي هو موجود في الحال يمكن انه يصير معدوما في الزمان
المستقبل .

لا يقال : قول القائل هذا الشيء الذي هو :وجود يمكن ان لا يبقى
بعد ذلك له احتمالان .

أحدهما : ان يكون المراد هو ان الشيء حال حصوله في الحال ،
يمكن ان يتغير في المستقبل .

والثاني : انه اذا جاء الاستقبال فانه يمكن ان يتغير هذا الشيء في
ذلك الاستقبال . اما الاحتمال الأول فباطل ، لأن التغير في الاستقبال مشروط
بحضور الاستقبال ، الذي هو ممتنع الحضور في الحال . والموقوف على
المحال محال . فكان قولنا : انه في الحال يمكن ان يتغير في المستقبل
أمرا محالا . والمحال لا يكون ممكنا . وأما الاحتمال الثاني فباطل أيضا .
لأن الاستقبال اذا صار حاضرا ، صار حالا . وحينئذ يعود السؤال المذكور
على اثبات الامكان في الحال . لانا نقول : ان علمنا بان هذا الانسان
الجالس يمكن ان يقوم من مكانه بعد ذلك علم بديهي . وما ذكرتموه قدح
في هذا البديهي فلا يلتفت اليه . وبهذا الجواب ندفع بقية الأسئلة .

المسألة الرابعة

في

انه لا يجوز وجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ،
ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الآخر

قال الشيخ : « كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة
الزمان ، فليس ذاته بذاته ، بلا شرط يميزه واجبا . فانن ذاته بذاته ممكن »

التفسير : الواجب لذاته هو الذى تكون حقيقته كافية لى وجوده .
والذى يتوقف على غيره هو الذى لا تكون حقيقته كافية لى وجوده . فالجمع
بينهما يوجب الجمع بين النقيضين .

المسألة الخامسة

فى

ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مبرا
فى حقيقته عن جميع جهات التركيب

قال الشيخ : « كل ما له جزء معنى كاجزاء الحد ، او جزء قوامى
كالمادة والصورة ، او كمى كالعشرة ، وما هو ثلاثة الذرع ، فوجوده بشرط
جزئه ، وجزؤه غيره ، فوجوده بشرط غيره ، فليس واجب الوجود لذاته ،
فهو ممكن الوجود بذاته »

التفسير : كل مركب عن امرين فصاعدا ، فانه محتاج الى وجود
جزئه . وجزؤه غيره . وكل مركب فهو محتاج الى غيره ، وكل محتاج الى
غيره فهو ممكن لذاته ، ولا شىء من الممكن لذاته واجب لذاته ، فلا شىء
من المركب لى ذاته بواجب لذاته .

المسألة السادسة

فى

بيان ان الممكن لا بد له من سبب

قال الشيخ : « كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده اما ان
ان يكون عن ذاته او عن غيره ، او لا عن ذاته ولا عن غيره . وما ليس
له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره ، فليس له وجود . وليس بممكن الوجود
لذاته وجود عن ذاته . والا لوجب ذاته لا عن ذاته ، فانن وجوده عن
غيره »

التفسير : حاصل هذا الكلام : أنه ادعى أن الممكن لذاته لابد له من سبب ، ولم يزد على هذا القدر البتة . فلتبين أن الكلام الذي نكره لا فائدة فيه البتة :

أما قوله : كل ممكن الوجود لذاته إما أن يكون وجوده عن ذاته ، أو عن غيره ، أو لا عن ذاته ، ولا عن غيره . فنقول : هذا التقسيم غير صحيح . لأن ممكن الوجود مفسر بأنه الذي لا يكون وجوده من ذاته ، وعلى هذا يكون قوله : ممكن الوجود بذاته ، إما أن يكون وجوده من ذاته ، أو من غيره جاريا مجرى قول من يقول : الذي لا يكون وجوده من ذاته إما أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره . ومعلوم أن هذا الكلام سفه باطل . بل الواجب أن يقال : ممكن الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته ، وكل ما لا يكون وجوده من ذاته ، إما أن يكون وجوده من غيره أو لا يكون من غيره . فإن كان وجوده من غيره فهو المطلوب . وإن كان لا من ذاته ولا من غيره ، فـ « الشيخ » لم يذكر في إبطال هذا القسم إلا قوله : وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود . ومعلوم أن هذا ليس دليلا على إبطال هذا القسم ، بل هو إعادة لعين الدعوى ، فلا يكون في ذكره فائدة البتة .

فقد ظهر أنه لم يذكر في هذا الفصل إلا مجرد الفتوة بأن الممكن لذاته ، لابد له من مؤثر . فإذا كان حاصل الكلام هذا القدر ، فما الفائدة في ذكر تلك التقسيمات الكثيرة ، والترديدات الطويلة ، لا سيما في مثل هذا الكتاب الصغير ؟

واعلم : أن جمهور العقلاء اتفقوا على أن الممكن لابد له من مرجح ، ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن إلى المرجح علم بديهي ، ومنهم من قال : أنه علم استدلالى . أما الأولون فقالوا : إنا متى استحضرنّا في عقولنا : أن الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية . سببان تضى العقل بأنه لا رجحان لأحدهما على الآخر إلا بسبب منفصل ، وأما القائلون بأنه

استدلالي . فقد احتج بعضهم عليه بأن قال : الممكن هو الذي يستوى طرفاه . فلو كان أحدهما راجحاً على الآخر ، لكان حصول هذا الرجحان مناقضاً لذلك الاستواء وأنه يوجب الجمع بين النقيضين . وهذا الكلام ضعيف . لأن المراد من قولنا : الممكن هو الذي يستوى طرفاه : هو أن ماهيته لا تقتضي الوجود والعدم . وهذا إنما يناقضه لو قلنا : أن ماهيته تقتضي أحد هذين الطرفين . فلما أن يقال : أن أحد هذين الطرفين يرجح لذاته لا بسبب منفصل ، بل لا لأمر أصلاً . فهذا لا يناقض الكلام الأول »

والأقوى عندي أن يقال : الممكن ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على الآخر ، فإنه لا يوجد ، فمحل هذا الرجحان إما أن يكون هو ذلك الممكن أو غيره . والأول باطل لأن هذا الرجحان لما حدث بعد أن لم يكن ، كان صفة موجودة . فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع أننا فرضنا أن حصول هذا الرجحان سابقاً على حصول الوجود ، فحينئذ أن يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقة على صيرورته موجوداً في نفسه . وذلك محال ، ولما بطل هذا وجب أن يكون محل هذا الرجحان هو غيره ، ويجب أن يكون ذلك الغير شيئاً متى حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن ، ولا معنى للمؤثر إلا ذلك . ولنا في هذا المقام أبحاث غامضة عميقة ذكرناها في كتابنا المسمى بـ « الخلق والبحث »

المسألة السابعة

في

بيان أن الممكن ما لم يجب صدوره عن سببه ، فإنه لا يوجد

قال الشيخ : « وجوده عن غيره معنى غير وجوده في نفسه ، لأن وجوده في نفسه غير مضاف . وعن غير مضاف . فإذا كان وجوده عن غيره ممكناً أيضاً ولم يجب ، احتياج وجوده عن غيره في أن يحصل إلى غيره ، فيقتسلسل إلى غير نهاية . وستوضح بطلان هذا في تنامي العمل .

فإن يجب أن يجب وجوده عن غير متسلسل اليه ، فيكون حينئذ وجوده عن غيره واجبا حين يوجد ، فإن المكن لذاته ما لم يجب وجوده عن غيره لم يوجد ، فإذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبا . فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غيره واجبا »

التفسير : اعلم أن وجوده في نفسه غير اعتبار صدوره عن غيره . والدليل عليه : أن وجوده في نفسه غير مقول بالقياس الى غيره ، وصدوره عن غيره مقول بالقياس الى غيره . وايضا : فيمكننا أن نعقل وجوده في نفسه حال المغفلة عن صدوره عن غيره .

وايضا : فإنا نحكم على ذلك الوجود بأنه صدر عن غيره ، والموضوع غير المحمول . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن وجوده في نفسه غير صدوره عن غيره .

ثم إنا في المسألة المتقدمة بينا أنه إذا كان هو في نفسه مكن الوجود ، فلا بد له من سبب ، والآن ندعى : أنه متى كان صدوره عن غيره ممكنا ، فلا بد له من سبب آخر ، وإن المكن ما لم يكن صدوره عن السبب واجبا ، فإنه لا يوجد البتة . والدليل على صحة هذه الدعوى : أن صدوره عن غيره أن كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب آخر لما بينا أن كل مكن فلا بد له من سبب .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : الشيء الذي استوى طرفاه بالنسبة اليه ، فإنه لا يرجع لحد طرفيه على الآخر الا لرجح ، أما إذا وجد سببه فإنه لأجل حضور ذلك السبب يرجع وجوده على عدمه ، الا أنه لا ينتهي ذلك الرجحان الى الرجوب المانع من النقيض . ولأجل أنه لم ينته الى الرجوب نقول : أنه ممكن ، ولأجل أنه حصل أصل الرجحان نقول : أنه يستغنى عن سبب .

قلنا : أنه متى حصل الرجحان وجب أن يحصل الرجوب ، لأنه حال حصول الاستواء كان الرجحان محالا ، فإذا صار أحد الطرفين راجحا صار

الطرف الآخر مرجوحا . ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا ،
كان عند حصول المرجوحية أولى أن يكون محالا ، وان كان المرجوح محالا
كان الراجح واجبا ، لأنه لا خروج عن النقيضين . ولنا في هذا الموضوع
وجوه دقيقة غامضة ذكرناها في كتاب « الجبر والقدر (٣) » وعبارة الكتاب
غنية عن المشرح .

(٣) رأيت للمؤلف هذا الكتاب في إحدى مخطوطات كتاب « المطالب
العالية من العلم الالهي »

الفصل السابع

فى

الكلّى والجُزئى

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

ان الكلّى لا وجود له فى الأعيان

قال الشيخ : « الكلّى لا وجود له من حيث انه واحد مشترك فيه فى الأعيان . والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارئة للأضداد . والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار ، بل لأجل وحدة الموضوع . فانه لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشئ مع احدهما غير اعتباره مع الثانى ، وكان يكون مع من حيث هو اسود لم يجتمع مع من حيث انه ابيض ، بل افترقا مع ذلك . فاجتماعهما مستحيل ، لانه ليس يجوز أن يكون الواحد موصوفاً بهما لا لشيء آخر ، وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغير ذى رجلين . ووجدتان هما وحدة واحدة فى العدد ؟ فلا يكون واحد بالذات »

التفسير : الانسان المشترك فيه بين اشخاص الناس لا يجوز أن يكون انسانا واحدا بالعدد موجودا فى الخارج . والدليل عليه : ان زيدا موصوف بالعلم وعهروا موصوف بالجهل . فلو كان المعنى المشترك فيه بين الانسان شخصا واحدا بالعدد موجودا فى الأعيان ، لزم أن يكون الشخص الواحد موصوفا بالصفات المتضادة . وانه محال .

فان قيل : الانسان المشترك فيه وان كان شخصا واحدا في الاعيان ، يلزم أن يكون الشخص الواحد عالما وجاهلا . وهذا جمع بين التقيضين .
فان قيل : انه امر واحد الا انه متى أخذ ذلك الشخص مع اعراض مخصوصة ولواحق كان عبارة عن « عمرو » ولحد المجهومين مغاير للمجموع الثاني ، فلم يلزم من قيام العلم بلحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع الضدين .

والجواب : انه لا نزاع في أن الذات الواحدة اذا اخذت مع صفة ثم انها بعينها تؤخذ مع صفة أخرى ، فان احد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثاني . الا انا نقول : ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الأضداد متنافية متغايرة . الا ترى أن الذات الواحدة اذا قام بها البياض والسواد فان تلك الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع البياض . نلو كان هذا القدر من التغاير مانعا من حصول التناهي بين الأضداد ، لوجب أن لا يحصل التناهي بين الأضداد أصلا . وحيث حصل علمنا بأن هذا القدر من التغاير لا يمنع من تنافي الأضداد ، وأنه بقي كان المحل واحدا كانت المخالفة بين الأضداد حاصلة . وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال .

ونرجع الى تفسير الألفاظ :

أما قوله المكي لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الاعيان فهذا هو الدعوى . وأما قوله : والا لكانت الانسانية واحدة بعينها مقارنة للأضداد . فهذا هو الدليل الذي ذكرناه . وأما قوله : والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الموضوع . فإراد منه : الجواب عن السؤال المذكور . فان السائل اذا قال : ان تلك الذات مأخوذة مع خواص واعراض مغايرة لتلك الذات ، مأخوذة مع خواص واعراض أخرى . فهنا وان حصلت الوحدة بحسب الاعتبار . فلم لا يجوز أن يكفى هذا القدر من التغاير في أن لا تتناهي الأضداد ؟ واجاب عنه بأن قال : الأضداد انما يمتنع اقترانها ، لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الذات والموضوع . ثم احتج على أن المانع من اقتران الأضداد ليس هو وحدة

الاعتبار بأن قال : فإنه لو كانت الأضداد تجتمع ، لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثاني . ومعناه : أنا لو قدرنا اجتماع المسود والبياض ، لكانت الذات المأخوذة مع المسود مغايرة لتلك الذات حاصل ما كانت مأخوذة مع البياض .

ثم أنا تعلم بالضرورة أنه مع حصول التغاير من هذا الوجه ، فإن اجتماع الأضداد محال . فقلنا : أن امتناع المقارنة إنما كان لأجل أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون موصوفا بالأضداد معا . فثبت : أن المانع من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار .

ثم أنه أزداد هذا الكلام تأكيداً . فقال : وكيف يتصور حيوان هو معينه ذو رجلين وغير ذي رجلين ووجدتان هما وحدة بالمعد ؟

ولما ذكر هذه الوجوه اتبعها بالنتيجة . فقال : فلا يكون واحداً بالذات . أى فلا يكون الكلى المشترك فيه واحداً بالذات ، شخصاً معيناً فى الأعيان .

المسألة الثانية

فى

بيان أن الشيء كيف يكون كلياً مشتركاً فيه فى الأذهان

قال الشيخ : « فالكلى إنما هو أحد بحسب الحد ، ووجود الحد فى النفس بأن يكون معنى معقول ، واحد بالمعد من حيث هو فى النفس ، له إضافات كثيرة إلى أمور كثيرة من خارج ، ليس هو أولى بأن يطابق بعضها دون بعض . ومبنى المطابقة : أن يكون أو كان هو بعينه فى أى مادة كانت ، لكان ذلك الجزء أو أى واحد منها سبق إلى الذهن قبل الآخر أثر هذا الأثر فى النفس »

التفسير : لما بين « الشيخ » أن الكلى لا يجوز أن يكون موجوداً فى الأعيان ، اشتغل ببيان أن الموجود فى الأذهان كيف يكون كلياً ؟

فإن لثائل أن يقول : الصور الموجودة فى الأذهان عرض لشخصى قائم بنفسه معينة والشخص لا يكون كلياً ولا مشتركاً فيه . فالكلام ذكرته

فى الأعيان ، عائد عليكم فى الأذهان . بل نقول : ان من الناس من قال :
القول باثبات الكلى باطل . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان هذا الكلى اما ان يكون موجودا او معدوما .
والقسمان باطلان فبطل القول بالكلى . اما قلنا : انه يمتنع أن يكون موجودا
لأن كل ما كان موجودا ، فله تعين وتشخص . وكل ما كان كذلك فان يمتنع
أن يكون كليا . لا يقال : لم قلتم : ان الموجود فى الأذهان له تعين وتشخص ؟
لأننا نقول : قد ذكرنا أن الموجود فى الأذهان موجود فى الأعيان ، لان الموجود
فى الذهن صورة جزئية حالة فى نفس جزئية شخصية . فتكون من جملة
الموجودات فى الأعيان ، فلا يختلف ذلك الكلام الذى ذكرناه ، سواء
سببتموه بأنه موجود فى الأذهان او فى الأعيان . واما قلنا بأنه يمتنع أن
يكون معدوما . لأن المعدوم فى محض وعدم صرف ، فيمتنع كونه جزءا
من اجزاء الماهية الموجودة ، او يكون صفة من صفاتها .

الحجة الثانية : ان الكلى اما ان يكون موجودا فى الأعيان ، او فى
الأذهان . والقسمان باطلان . اما الاول فلما تقدم تقريره من الفصل المتقدم
واما الثانى فلان الموجود فى الأذهان صورة شخصية قائمة بنفس شخصية ،
والموجودات فى الأعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة فى هذه
الصورة فى هذه النفس ، وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذه
النفس . وما كان كذلك فانه يمتنع كونه مقوم لماهية هذه الأشخاص الموجودة
فى الخارج . والعلم بذلك ضرورى .

الحجة الثالثة : لو كانت الانسانية كلية ، لكان المتعين زائدا على
الماهية . وذلك محال لأن المتعين من حيث انه تعين يكون أيضا صفة ماهية
كلية ، فكان يجب افتقاره الى تعين آخر . ويلزم التسلسل .
وهنا وجوه كثيرة فى الاشكالات ذكرناها فى الكتاب المسمى « المطالب
المالية »

اذا عرفت هذا فنقول : ان « الشيخ » شرع فى هذا الموضع فى
بيان أن الصورة الذهنية ، كيف تكون كلية ، ونكر فيه وجهين :

الأول : ان المراد بن كون تلك الصورة كلية كونها مطابقة لجميع الأشخاص . ومعنى هذه المطابقة : ان هذه الصورة لو كانت هى بعينها فى أى مادة كانت ، لكانت ذلك الجزء .

ولقائل ان يقول : الاشكال عليه من وجهين :

(الاشكال) الأول : هذه الصورة الحالة فى هذه النفس الجزئية عرض معين حال فى نفس معينة . وحصول هذا العرض بعينه فى الخارج مقارنا للمواد الجزئية : محال ، لأن الانتقال على الاعراض : محال . فثبت : ان كون الصورة النفسانية موجودة فى الخارج : محال فى العقل . فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الاشخاص . واذا ثبت هذا عاد السؤال المذكور . وهو أن هذا الذى حكتم بكونه كلياً . ان كان موجودا فى الأعيان ، فهو شخص معين فلا يكون كلياً ، وان كان موجودا فى الأذهان ، فهو أيضا شخص معين من الأعراض . فلا يكون كلياً . فابن الكلئ ؟

(الاشكال) الثانى : ان هذه الأشخاص كانت موجودة فى الأعيان ، قبل حدوث هذه الصورة ، وسبق وجوده فى الأعيان بعد زوالها . وما كان كذلك كيف يمكن أن يقال : انه جزء من ماهية هذه الموجودات المعينة ؟ لا يقال : انا لا نقول : ان تلك الصورة بعينها توجد فى الأعيان ، بل نقول : ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفنا عنها عوارضها او مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هى ، فتلك الماهية هى الكلية . لأننا نقول : اذا قطعتم بهذا القدر فلم لا تقولون : ان الشخص الموجود فى الأعيان كلى ؟ بمعنى أنه لو حذفتم عنه أعراضه وم مشخصاته ، لكان الباقي كلياً ؟

الوجه الثانى فى بيان كون تلك الصورة كلية : هو أن أى واحد من الأشخاص الموجودة فى الأعيان ، لو سبق الى العقل وقبل الذهن منه معنى الانسانية ، لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاضر فى النفس .

ولقائل ان يقول : هذا الكلام انما يستقيم لو مسح أن الحاصل فى النفس هو ماهية الانسان فقط . وهذا محال . لأن الحاصل فى النفس عرض شخصى ، حال فى نفس شخصية . وذلك العرض له لواحق كثيرة .

مان أخذ هذا العرض من حيث هو هو ، لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص الخارجية ، وان أخذ هذا العرض بشرط أن تحذف منه أعراضه ومخصصاته ، فلم لا يعقل مثله في الشخص الخارجي أن يقال : بأن الكلي هو الموجود الخارجي ؟ فثبت : أن الذي قاله مشكل .

المسألة الثالثة

في

تمييز الماهية عن لواحقها

قال الشيخ : وهذه الطبيعة اذا اخذت في الخارج وجدت كثرة ، فهذه الكثيرة اما ان تكون لكونها تلك الطبيعة اولا لكونها تلك الطبيعة . فان كان لأجل تلك الطبيعة ، وجب أن يكون كل واحد غير نفسه ، ولزم أن تحصل الكثرة في كل شخص ، اذا كان انما هو كثير ، لأنه انسان . فالن الكثرة تعرض له بسبب . ولو كان في كل واحد منها أنه تلك الطبيعة وأنه هو معنى واحد ، ويلزم احدهما الآخر ، لما كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه »

التفسير : اعلم : أن معنى الانسانية حاصل في الأشخاص الكثيرة . ومعنى الانسانية حاصل ايضا في هذا الشخص الواحد . فثبت أنه لو حصل مسمى الانسانية في الكثرة منفكة عن الوحدة وفي الواحد منفكا عن الكثرة ، علمنا أن معنى الانسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة ، وغير مستلزم من حيث أنه هو الوحدة بعينها أو الكثرة بعينها بالانسانية من حيث انها انسانية . فاذا قيل : الانسانية من حيث هي هي واحدة أو كثيرة ؟ قلنا : ان أردت بها أن مفهوم كونها انسانية هو نفس مفهوم الكثرة أو الوحدة . فنقول : ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين ، فيكون ذلك المفهوم من حيث أنه لا واحد ولا كثير . وان أردت به ذلك المفهوم (وهو) هل ينفك عن الوحدة أو الكثرة ؟ فنقول : ذلك محال ، بل لابد وأن يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة ، فيكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى مسمى الانسانية بسبب منفصل .

قال الشيخ : « وهو المعنى فى الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنسى بالفعل ، الا وقد صار نوعا ، وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به ليس لذاته ، وتلك الزيادة شرط زائد وجودى او عدمى »

التفسير : لما بين أن الانسان من حيث انه انسان مفهومه مغاير للوحدة والكثرة والتعین والاشتراك ، صار حاصل هذا الكلام أن تعین الشخص المعین أمر زائد على ماهيته ، وأن ذلك الزائد انما انضاف الى تلك الماهية بسبب منفصل . فقال هنا : وهذا المعنى فى الجنس اظهر . وذلك لأننا قلنا : الطبيعة النوعية أمر مشترك فيها بين الأشخاص المختلفة ، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة لتعین كل شخص . فكذا هنا الطبيعة الجنسية أمر مشترك فيها بين الأنواع المختلفة ، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة للأمر الذى به يمتاز كل نوع عن الآخر . وانما حكم بأن هذا المعنى فى الجنس اظهر ، وذلك لأن القول بأن تعین كل متعین زائد على ماهيته ، فيه سوالات صعبة . وأما القول بأن الفصل الذى به يمتاز أحد النوعين عن الآخر ، فلا بد وأن يكون زائدا على الطبيعة الجنسية التى تشاركت الأنواع فيها ، أمر معلوم بالبديهة . وليس فيها شيء من تلك السؤالات الصعبة . ولهذا السبب قال : وهذا المعنى فى الجنس اظهر .

إذا عرفت هذا المعنى ، فنقول : هنا بحثان :

البحث الأول : أن المعنى الذى به يمتاز أحد النوعين عن الآخر ، يحتل فى أول العقل أن يكون ادرا وجوديا ، وأن يكون عدميا . إلا أن البحث المستقصى دل على أنه يمتنع أن يكون عدميا . لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والمعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود .

البحث الثانى : هو أن طبيعة الجنس ان كانت لذاتها أو لشيء من لوازم ذاتها ، تقتضى ذلك الفصل المعين ، لزم أن لا تنفك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين ، وحينئذ لا يحصل ذلك الجنس الا فى ذلك الفصل ، لا فى ذلك النوع . وذلك يقدر فى كونه جنسا . وأن لم تكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين ، لا لذاتها ولا لشيء من لوازم

ذاتها ، فحيث تكون تلك الطبيعة غنية من هذا الفصل ، فيكون انضياها هذا الفصل اليه انضياها لا على سبيل الوجوب ، بل يكون جائز الزوال . وذلك يقتضى جواز أن ينقلب ذات الحمار انسانا . وبالعكس . وانه فاسد .

والجواب عنه أن نقول : الفصول المقامة للأنواع المختلفة ماهيات مختلفة . والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد . فالناطقية توجب الحيوانية ، والصهالية توجب حيوانية أخرى . وعلى هذا التقدير لانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية ، وانفكاك حيوانية الفرس عن الصهالية .

المسألة الرابعة

في

الاشارة الى شيء من احكام الفصل

قال الشيخ : « ومن شرط هذه الزيادة أن لا تكون داخلة في ماهية العلم الجنسى ، والألّا كان مشتركا فيها ، بل يجب أن يكون زائدا عليه . نعم . قد يدخل في تخصيص انيته . واعلم : أن الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس ، ويدخل في انية احد الأنواع »

التفسير : المراد من هذا الكلام ذكر بعض احكام الفصل .

فالحكم الأول : أن الفصل لا يجوز أن يكون داخلا في ماهية الجنس . والخليل عليه : أن الجنس تمام ماهية الاشتراك بين الأنواع ، والفصل تمام ما به المباينة بين تلك الأنواع . وتمام ما به المشاركة مغاير لتمام ما به المباينة ، فيكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية الآخر . وبعبارة أخرى : كل ماهية يشترك فيها كثيرون ، فكل واحد من أجزاء قوام تلك الماهية يكون مشتركا فيه بين تلك الكثرة . فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ،

لزم من كون الجنس مشتركا فيه بين تلك الكثرة ، فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ، لزم من كون الجنس مشتركا فيه ، بين تلك الأنواع ، كون ذلك الفصل مشتركا فيها بينها . ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا . هذا نخلص .

الحكم الثاني : الفصل قد يدخل في انية الجنس . وتقريره : انا بينا ان الفصل لابد وأن يكون موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس . ومعناه : أن « الناطق » لابد وأن يكون علة للحوانية التي هي خاصة الانسان . وإذا كان كذلك كان سببا لوجود تلك الخاصة . وهذا هو المراد من قوله : الفصل قد يدخل في انية الجنس .

الحكم الثالث : ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة ، وليست الا التقسيم . فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان والى غيره ، وأما نسبته الى الجنس المخصوصة وهي الخاصة المعينة . فقد يكون الفصل سببا لوجود تلك الخاصة ، ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الخاصة وأما نسبته الى النوع فهو أنه جزء من أجزاء ماهيته ، لأن الانسان لا معنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية ، فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع . وايضا : فهو سبب لوجود النوع لأن الفصل جار مجرى الصورة . والصورة هي الجزء الذي يلزم من وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة .

واذا عرفت هذا في قوله : ان الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس هو حق ، لأننا قد دللنا على أنه خارج عن ماهية الجنس ، سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق ، أو الخاصة المعينة . وقوله : ويدخل في انية احد الأنواع . فالمراد ما ذكرنا . لأن الفصل سبب لوجود النوع المعين . وانما قال : أحد الأنواع . لأن الفصل المعين لا يقوم الا النوع الواحد .

الفصل الثامن

فى

الإلهيات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات واجب الوجود

والدليل عليه : ان هذا العالم الجسمانى ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه . وكل ممكن لابد له من مؤثر . وكل جسم فله مؤثر . ثم ذلك المؤثر ان كان ممكنا ، كان الكلام فيه كما فى الاول . ويلزم الدور . وهو باطل . او التسلسل . وهو ايضا باطل بالدليل الذى ذكرناه فى بيان ان كل عند له ترقيب فى الطبع ، ودخول ما لا نهاية له فيه محال . فالانتفاء الى واجب الوجود هو المطلوب . وهذا هو تركيب اصل الدليل .

قال الشيخ : « قد صح ان كل جسم ينقسم بالمقدار او بالقوى او بالمعنى ، فوجوده غير واجب »

التفسير : كل جسم فهو مركب . ولا شئ من واجب الوجود بهركب ، فلا شئ من الجسم بواجب الوجود . اهما ان كل جسم مركب غيائه من وجوه :

أحدها : أنه مركب بحسب المقدار . فلما بينا فى مسألة الجوهر الفرد : أن كل جسم فهو قابل للتقسمة الى غير النهاية . وعلى هذا ، لا متجزأ الا وهو متقسم مركب .

وثانيها : انا بينا فى مسألة الهيولى والصورة : ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة .

وثالثها : ان كل جسم ففيه قوى توجب الموضع الخاص والشكل الخاص ، فكل جسم ففيه تركيب قوى .

ولقائل ان يقول : هذا الوجه ليس بقوى . لأن التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب فى ذات الجسم ، بل فى الصفات الحاصلة فيه القائمة بهايته . فلم قلتم : ان التركيب الواقع فى الصفات الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات فى نفسها ممكنة الوجود ؟ وكيف لا نقول : ذلك واجب الوجود لذاته عام الفيز لجميع الماهيات النوعية ؟ ولا معنى للعلم عندهم الا حصول صورة المعلوم فى ذات العالم ، فيلزم القول بحصول الصور الكثيرة فى ذات راجب الوجود . وذلك يبطل هذا الكلام .»

قال الشيخ : « ان كل ما فى الوجود للغير ، فوجوده غير واجب بذاته »

التفسير : لما بين فى الفصل الأول : أن الجسم ممكن لذاته . كان لقائل ان يقول : لم لا يجوز أن يكون الجسم ممكن لذاته ، لكن واجب الوجود بسبب وجود جزئه . وهى وهى (١) المادة والصورة ؟ و «الشيخ» أبطل هذا بأن قال : قد دللنا على أن المادة لا تخلو عن الصورة . وظاهر أن الصورة لا تخلو عن المادة . فكان كل واحد منهما متعلق الوجود

(١) وهى ؟ من

بِالْآخِر ، نَلُو كَانِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَاجِبًا لِدَاثِهِ ، لَزِمَ الْقَوْلُ بِوُجُودِ شَيْئَيْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَاجِبٌ لِدَاثِهِ ، وَيَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَكَانًا فِي وَجُودِ الْآخِرِ . أَيْ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُتَعَلِّقًا بِالْآخِرِ لَكِنَّا بَيْنَا فِي بَابِ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ : أَنَّ ذَلِكَ مُحَالٌ . وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ : هَذَا الدَّلِيلُ أَنَّهَا يَتِمُّ لَوْ ثَبَتَ بِالدَّلِيلِ أَنَّ الْمَادَّةَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ عِلَّةً لِلصُّورَةِ ، وَأَنَّ الصُّورَةَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ عِلَّةً لِلْمَادَّةِ . لِأَنَّ بِنْتَقْدِيرِ أَنْ تَكُونَ أَحَدَاهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرَى ، لَمْ يَتِمَّ هَذَا الْكَلَامُ .

وَأَعْلَمُ : أَنَّهُ فِي سَائِرِ كُتُبِهِ ذَكَرَ وَجُوهًا فِي هَذَا الْبَابِ ، إِلَّا أَنَّ الْقَوْلَ بِتَرْكِيبِ الْجِسْمِ عَنِ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ ، لَمَّا كَانَ بَاطِلًا بِهَذِهِ التَّفَاصِيلِ ، كَانَ هَذَا الْفَصْلُ مَبْنًى .

قَالَ الشَّيْخُ : « فُكِّلَ جِسْمٌ وَكُلُّ مَادَّةٍ جِسْمٌ وَكُلُّ صُورَةٍ جِسْمٌ ، فَوُجُودُهُ غَيْرُهُ وَاجِبٌ بِذَاتِهِ ، فَهُوَ مُمَكِّنٌ بِذَاتِهِ »

التفسير : لَمَّا بَيَّنَّ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ أَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ مُمَكِّنٌ لِدَاثِهِ ، وَبَيَّنَّ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ مَادَّةً لِلْجِسْمِ ، وَكُلُّ مَا كَانَ صُورَةً لَهُ فَهُوَ مُمَكِّنٌ ، لَا جَرَمَ صَرَحَ بِالنَّتِيجَةِ . فَثَبَتَ بِمَجْمُوعِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ : أَنَّ الْعَالَمَ الْجِسْمَانِيَّ مُمَكِّنٌ لِدَاثِهِ بِحَسَبِ مَجْمُوعِهِ ، وَبِحَسَبِ جِهَةِ أَجْزَائِهِ مَجْمُوعَةٌ .

قَالَ الشَّيْخُ : « فَيَجِبُ بِغَيْرِهِ »

التفسير : هَذِهِ هِيَ الْمَقْدِمَةُ الثَّانِيَّةُ مِنْ مَقْدِمَاتِ الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ عَلَى اثْبَاتِ وَاجِبِ الْوُجُودِ . وَذَلِكَ لِأَنَّا قَدْ دَلَّلْنَا فِي بَابِ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ : أَنَّ الْمُمْكِنَ لَا يَتَرَجَّعُ أَحَدُ طَرَفَيْهِ عَلَى الْآخَرِ إِلَّا لِمَرْجَحٍ . وَلَمَّا ثَبَتَ : أَنَّ الْعَالَمَ مُمَكِّنٌ ، وَثَبَتَ : أَنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ فَلَهُ مُؤَثِّرٌ ، يَنْتُجُ : أَنَّ هَذَا الْعَالَمَ الْجِسْمَانِيَّ لَهُ مُوجِدٌ وَمُؤَثِّرٌ .

قال الشيخ : « ويتنهي كما قلنا الى مبدأ أول ليس بجسم ولا في جسم »

التفسير : هنا مطلوبان :

(المطلوب الأول) : انتهاء العمل والمعلولات الى مبدأ واجب لذاته .
وهو مبني على بطلان التسلسل والدور . وقد تقدم تقريره .

و (المطاوب الثاني) : ان ذلك المبدأ يجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا . وهو أيضا ظاهر ، لأننا حكينا على كل جسم وجسماني بأنه ممكن لذاته . ثم قلنا : وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يجب أن يكون مغيرا للأثر ، والمغاير لكل الأجسام والجسمانيات ، وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا . وهو المطلوب .

المسألة الثانية

في

توحيد واجب الوجود

قال الشيخ : « ولا يجوز أن يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين ، فإنها إما أن تصير اعيارا بالفصول ، أو بغير الفصول . فإن صارت اعيارا بالفصول أو لا تكون ، فإن صارت واجبة الوجود بالفصول . فالفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي . وقد بينا استحالة هذا ، وإن لم تكن داخلة في تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود وجوب وجود بنفسه ، من غير هذه الفصول »

التفسير : لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان إما أن يكون مقولا عليها قول الجنس على أنواعه ، أو قول النوع على أشخاصه . وبيان هذا الحصر : ان الأشياء التي يكون واجب الوجود مقولا عليها . إما أن يخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة ، أو ليس كذلك ، بل لا يخالف بعضها بعضا إلا بالعدد . فالأول هو قول الجنس على أنواعه ، والثاني هو قول النوع على أشخاصه .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام ضعيف . لأن شرط كون المعنى المشترك فيه جنسا لما تحته أو نوعا لما تحته : أن يكون أمرا ثابتا ، ولا يكون عبارة عن مجرد السبب . فلم قلتم : إن وجوب الوجود معنى ثبوتى ؟ ولم لا يجوز أن يكون معنى سلبيا ؟

والذى يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : أن وجوب الوجود لو كان مفهوما ثبوتيا لكان إما أن يكون تمام الماهية ، أو جزء الماهية ، أو خارجا عنها . والكل ناطل . فوجب أن لا يكون مفهوما ثبوتيا . وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن يكون نفس الماهية . وذلك لأننا نعتل معنى كونه واجب الوجود لذاته ، ولا نعتل حقيقته المخصوصة . وذلك يدل على التغاير . وأيضا : فوجب الوجود كيفية للنسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة للوجود . والدليل عليه : اتفاق المناطقة (٢) على أن الوجوب والامتناع والإمكان جهات — أى هى كيفيات لارتباط المحمول بالموضوع — وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : الوجوب نفس الذات . وأما أنه يمتنع أن يكون جزءا من أجزاء الذات ، فلأن على هذا التقدير يكون واجب الوجوب لذاته ، مركبا . وذلك محال . وأما أنه يمتنع أن يكون خارجا عن الماهية ، فإن الخارج عن الماهية واللاحق لها ، يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب غيره . فقبل هذا الوجوب وجوب آخر . هذا خلف .

الثانى : أن الوجوب محمول على العدم . بذليل : أنه إنما يصدق قولنا يمتنع أن يكون . فإنه يصدق فيه : واجب أن لا يكون . فيكون الوجوب محمولا على اللاكون . والمحمول على العدم عدم .

الثالث : لو كان الوجوب أمرا موجودا ، لكان ذلك الوجوب مساويا لسائر الموجودات فى الموجودية ، ومخالفا لها فى الماهية . فيكون وجوده زائدا على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده يكون بالوجوب ، فيلزم أن يكون للوجوب وجوب آخر ، الى غير النهاية . وأنه محال .

(٢) المنطقية : ص

الرابع : لو كان الوجوب أمرا ثبوتيا ، لكان قدرا مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير (٣) وامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير ، ان كان بتقيد ثبوتى كان الوجوب بالذات مركبا . وكل مركب ممكن ، فالوجوب بالذات ممكن بالذات . هذا خلف . وان كان بتقيد عدمى لزم أن يكون العدم جزءا من الوجود . وهو محال .

فثبت بهذه الوجوه : أن المفهوم من قولنا واجب الوجوب ، يمتنع أن يكون أمرا ثبوتيا ، بل هو مفهوم سلبى . وعلى هذا التقدير يكون قوله : على ما تحته على سبيل قول الجنس على الأنواع وعلى سبيل قول النوع على الأشخاص **مباحلا** ■

ولنا فى هذه المواضع اشكالات كثيرة ، ذكرناها فى سائر الكتب . ولا سيبا فى كتاب « الأربعين فى أصول الدين »

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : ولو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين ، لكان تلك الأشياء إما أن تصير أغيارا بالفصول أو بغير الفصول . فالمراد : أن امتياز كل واحد من تلك الأشياء عن الآخر إما أن يكون بالفصل أو لا بالفصل . وهذا التقسيم صحيح ، إلا أن فى آخر الكلام يظهر أن مراده من قول القائل ، أنه يمتاز كل واحد منها عن الآخر بالفصل : هو أن يكون واجب مقولا على تلك الأشياء الواجبة ، قولا بالنوع على ما تحته من الأشخاص . وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح ، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فردا فى ماهيته ، ويكون امتيازها عن الآخر بتمام الماهية ، ويكون اشتراكها فى الوجوب اشتراكا فى مفهوم سلبى . والدليل على صحة ما ذكرناه : أنه لو كان امتياز كل شىء عن غيره بفضل لزم التسلسل ، بل لابد وان ينتهى الى أمور يكون امتيازها عن غيرها بماهيتها وحقائقها . ومما يدل على صحة ما ذكرناه أيضا : أنه

(٣) بالعين : هى

لا شك في وجود ماهيات بسيطة ؛ وكل بسيطين يفرضان ، فلا بد وأن يشتركا في سلب ما عداها عنهما . ثم ان نيتك البسيطين يكونان معد اشتراكهما في ذلك السلب ، فإنه يتميز كل واحد منهما عن الثاني . وذلك الامتياز لا يكون بالفصل ، والا لزم كون البسيط مركبا . وهذا خلف . أما قوله : فان صارت أغيرا بالفصول . لم يخل ، اما ان تكون حقيقة وجوب الوجود ، تكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول أو لا تكون . فان صارت واجبة الوجود بالفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي — وقد بينا استحالة هذا — لماعلم : اني أظن ان هذا الكلام ليس من كلام « الشيخ » وذلك لأنه بين في أكثر كتبه : أنه لا يلزم من كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلا في ماهية ذلك الجنس ، بل يكون مقوما لها بمعنى أنه يكون سببا لوجودها . وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور هنا باطل ، بل الغالب على الظن أنه قال : فان صارت واجبة الوجود بالفصول ، فيكون وجوب واجب الوجود لذاته متعلتا بغيره ، فيكون الواجب بذاته واجبا بغيره . وذلك محال . وهذا الكلام هو الذي ذكره في ابطال هذا القسم في سائر كتبه .

وأما قوله : وان لم تكن داخلة في تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود ، وجوب الوجود لنفسه ، من غير هذه الفصول . فهو أيضا ضعيف . لأنه لا يلزم من كون الفصل خارجا عن ماهية الجنس ، أن يكون مقوما للخاتمة المخصوصة .

ثم انه ذكر بعد ذلك كلاما آخر . فقال : ولو لم تكن فصولا ، لم يخل اما أن يكون وجوب الوجود حاصلًا أو لا يكون . فان كان حاصلًا وكثيرا فكثرتها بهذه الفصول ، ليس بهذه الفصول . هذا خلف . وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول ، فتكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول ، وكان بالفصول . هذا خلف . وأقول : أنه يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام « الشيخ » فإنه شديد الخطب وعظيم الاضطراب .

وفصل السبب في وقوع أفعال هذه الكتب في الكتب : أن كثيرا من الناس يطلبون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فيها صحيحا مطابقا ، بل يتخيلون أشياء غامضة ، ويظنون أنها هي الوجوه الصديقة ، فيثبتون تلك الكلمات المشوشة على حواشي الكتب ، ثم إن الناس الجاهل يظن بها أنها من أصل الكتاب ، فيدخلها في الكتاب ، فلهذا السبب تتشوش هذه الكتب . فإني قد رأيت في تصانيف كثيرا من الناس كتبوا على حواشيتها زوائد فاسدة ، ثم إن قوما ظنوا أنها من أصل الكتاب فدخلوها في المتن ، ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة ، فإراها مملوءة من النحش والزوائد الفاسدة . ومثل هذا لا يبعد أيضا في كتب « الشيخ »

وبالجملة : فليرجع إلى تفسير هذا الفصل إلى غيري .

وأما قوله : وإنما إن كانت غيريتها بالعوارض لا بالفصول ، فقد قلنا : إن كل واحد مما هذا سببه ، فهو هو بمعنى لعله . فكل واجب الوجود بذاته فهو هو بعله . وقد قلنا : لأشياء من واجب الوجود بذاته ، وجوده بعله . واعلم : أن المراد منه : أن كون واجب الوجود . أن اقتضى تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود ، ليس إلا ذلك المعين . وإن لم يقتض تلك الهوية المعينة . فحينئذ لم يصر ذلك المعين إلا بسبب منفصل . فواجب الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهو محال .

واعلم : أنه ذكر في أول الدليل : أن واجب الوجود لو كان مقولا على كثيرين لكانت مغايرته بتلك الأشياء : أما بالفصول أو لا بالفصول . ثم أبطل كلا القسمين . وحينئذ ثبت له : أن واجب الوجود غير مقول على كثيرين . ولهذا السبب ختم هذا الكلام بقوله : فواجب الوجود غير مقول على كثيرين . ثم قال : وكونه واجب الوجود يقتضى لذاته أن يكون هذا . وعلى هذا التقدير فلا واجب إلا هذا .

المسألة الثالثة

هى

أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته

اعلم : أن المراد من قولنا : واجب الوجود بذاته : واجب الوجود من جميع جهاته . معناه : أنه يمتنع التغير فى صفة من صفاته . والدليل فى هذه المسألة : أن يقال : كل صفة تفرض . فاما أن تكون ذات واجب الوجود كافيا فى ثبوت تلك الصفة أو لا فى ثبوتها ولا فى عدمها . فان كان الحق هو الأول والثانى ، لزم من دوام ثبوت تلك الصفة سلبها دوام ({) الذات الواجبة . وان كان الحق (هو) الثالث فهو باطل . لأن الذات الواجبة موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة أو عدمها . وثبوت تلك الصفة أو عدمها ، موقوف على حصول السبب الموجب لتلك الصفة أو حصول السبب المقتضى لذلك العدم . والموقوف على الموقوف على الشيء ، وموقوف على (ذلك) الشيء . فيلزم أن يكون وجود واجب الوجود موقوفا على الغير ، ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وهذا البرهان المشهور على أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

واذا عرفت هذا فنقول : حاصل الحرف فى هذا الدليل : أن القول بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود متعلقا بغيره ، ولما بين فى ذلك التوجيه (هـ) أنه يمتنع أن تكون ذات واجب الوجود متعلقا بالغير بوجه من الوجوه ، لا جرم رتب عليه قوله : فاذن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . لأن قوله : فاذن انها يحسن فى ترتيب النتيجة على المنتج . فاما فى ترتيب كلام آخر أجنبى عنه ، ذلك غير جائز .

({) بدوام : ص

(هـ) التوحيد : ص

المسألة الرابعة فى شرح الصفات السلبية لواجب الوجود

قال الشيخ : « لأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، ولا جزء له ، ولا جنس له ، فلا فصل له »

التفسير : الجنس كمال الجزء المشترك ، والفصل كمال الجزء المميز . وكل واحد منهما لا جزء له ، فيمتنع أن يكون له جنس وفصل .

ثم هنا دقيقة : وهى أن قوله : وأذا لا جنس له ، فلا فصل له ، يشعر بأن عدم الجنس علة لعدم الفصل . والأمر كما قال . وذلك لأن الشيء أن لم يشارك غيره فى أمر داخل فى الماهية ، كان امتيازاً عن ذلك الغير ، بتمام تلك الماهية لا بالفصل . وأما إذا كان مشاركاً لغيره فى أمر داخل فى الماهية ، ثم امتاز عنه ، وجب أن يكون امتيازاً عن غيره بجزء آخر . فيعلم أن الحاجة الى وجود الفصل معلة بوجود الجنس .

قال الشيخ : « ولأن ماهيته انيته أعنى الوجود ، لا ماهية يعرض لها الوجود ، فلا جنس له ، إذ لا مقول عليه وعلى غيره فى جواب ما هو ؟ »

التفسير : لتأمل أن يقول : لا شك أن واجب الوجود يصدق عليه أنه موجود لا فى موضوع ثم انكم ذكرتم : أن الموجود فى موضوع هو الجوهر ، وذكرتم أن الجوهر جنس ، فيلزمكم أن يكون واجب الوجود داخلاً تحت الجنس . وإجابته : بأننا قد ذكرنا : أن الجوهر هو ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع ، وإنما يصدق على الشيء الذى تكون ماهيته غير انيته . وقد ثبت أن واجب الوجود ماهيته عين ماهيته . مزال هذا السؤال .

ولقائل أن يقول : الكلام على هذا الحد قد تقدم . والذي نتوله الآن :
انه لا يجوز أن تكون حقيقة واجب الوجود عين وجوده . ويدل عليه وجوه :

الأول : انا بينا : أن مفهوم الوجود مفهوم واحد ، والمفهوم من حيث انه مع قطع النظر عن كل ما سواه اما أن يقتضى أن يكون عارضا لماهية ، او يقتضى أن يكون غير عارض لماهية شيء من الماهيات ، أو لا يقتضى واحد من هذين القسمين . فان كان الأول وجب أن يكون كل وجود عارضا لماهية موجود واجب الوجود ، ويكون صفة حقيقية ، وان كان (غير عارض لماهية شيء من الماهيات) وجب أن لا يكون كل شيء من الموجودات عارضا لشيء من الماهيات . فاما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة ، أو ان كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها . وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوم واحد . هذا خلف . وان كان الثالث فحينئذ يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية أو لسبب منفصل . فيكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود بنفيه . هذا خلف .

الثاني : ان واجب الوجود معلوم ، وحقيقته غير معلومة . فوجوده غير حقيقته .

الثالث : ان كونه مبدا لغيره اما أن يكون ، لأنه وجود ، أو لا لأنه وجود ، أو لأنه وجود مع سلب . والأول باطل والا لكان كل وجود كذلك . والثاني باطل والا لكان السبب جزءا من علة الثبوت . هذا خلف .

الرابع : انهم قالوا : أفراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حكمها واحدا ، ثم بنوا على هذه المقدمة إبطال القول بكون الخلاء بعدا مجردا . فقالوا : طبيعة البعد واحدة . وان كانت مجردة فلتكن كذلك في الكل . فالجسم بعد مجرد . هذا خلف . وان كانت مادية فلتكن كذلك ، فالخلاء يمتنع أن يكون بعدا مجردا . وأيضا : قالوا : لما ثبت في الأجسام التي تقبل الفصل أن جسميتها محتاجة الى المادة ، وجب في كل جسمية أن تكون محتاجة الى المادة . وإذا عرفت هذا فنقول : اما الوجود من حيث انه وجود حقيقته واحدة . فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك في الكل ، وان استغنت عن الماهية ، فلتكن كذلك في الكل .

المسألة الخامسة

فى

بيان انه لا حد له

قال الشيخ : « اذ لا جنس له ، ولا فصل له . فلا حد له »

التفسير : انما يلزم من عدم الجنس والفصل ، عدم الحد . لو ثبت ان الحد لا يحصل الا عند تركيب الجنس والفصل . لكن « الشيخ » بين فى « الحكمة الشرقية » : ان الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل . مثل قولنا : العدالة خلق متخلق من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة . مثبت : ان الحد قد يتركب لا عن الجنس والفصل . واذا كان كذلك ، فلا يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد ، بل الواجب ان يقال : الحد تعريف الماهية بذكر اجزائها (١) . وذلك انما يعقل فى الشيء الذى له جزء . وواجب الوجود فرد ، فيمتنع ان يكون له حد .

المسألة السادسة

فى

بيان انه لا ضد له

قال الشيخ : « واذا لا موضوع له فلا ضد له »

التفسير : الضدان هما الذاتان المتعاقدان على موضوع واحد ، ويستحيل اجتماعهما فيه ، وبينهما غاية الخلاف . واذا ثبت هذا فنقول : الشيء لا يكون له ضد ، الا اذا كان له موضوع . وكل ما كان فى موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع ان يكون له ضد . وهذا الكلام صحيح لو ثبت ان كل ما حل فى محل ، فانه محتاج الى ذلك المحل . والخلاف فى ذلك مع المحولية .

وايضاً : فقد يقال : الضد — ويراد به المنازع المساوى فى القوة — وذلك فى حق واجب الوجود محال . لأن الوجوب لذاته ، واحد . وما سواء ممكن . والواجب لذاته أقوى من الممكن لذاته .

المسألة السابعة

في

بيان أنه لا ند له

قال الشيخ : « ولا ند له »

التفسير : الطبيعة النوعية اذا كانت مقولة على اشخاص كثيرة ، فكل واحد منها يكون ندا للآخر . وهذا انما يعقل اذا حصل في الوجود مثله ، وواجب الوجود ليس كذلك .

المسألة الثامنة

في

بيان أن واجب الوجود لذاته لا يتغير

قال الشيخ : « واذا هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له »

التفسير : أما البرهان على امتناع التغير عليه ، فقد سبق تقريره . ولكن هنا بحث لنظي ، وهو : ظاهر اللفظ يدل على أنه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة في اثبات امتناع التغير عليه . وهذا انما يصبح لي كان المفهوم من قولنا : أنه واجب الوجود من جميع جهاته أمرا مغايرا لقرلنا : أنه يمتنع التغير عليه . فاما اذا كان المفهوم من ذلك غير المفهوم من هذا . فكيف يمكن جعل ذلك علة ؟

المسألة التاسعة

في

أنه عالم

قال الشيخ : « وهو أنه عالم ، لا لأنه مجتمع الماهيات ، بل لأنه مبدؤها . وعنه يفيض وجودها . وهو معقول وجود الذات . وليس أنه معقول الذات : غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها ، التي لأجلها يكون الموجود حسيا لا عقليا »

التفسير : ظاهر هذا الكلام يدل على أنه لا معنى لكونه سبحانه عالماً بالأشياء إلا أنه مبدأ لوجودها . فلما أن يكون موصوفاً بكونه عالماً بها فلا . قوله : « لا أنه مجتمع الماهيات » إشارة إلى ما يجرى مجرى الاستدلال على ذلك . وتقريره أن يقال : العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في ذات العالم ، فلو كان هو سبحانه عالماً بالماهيات ، لاجتمعت ماهيات الأشياء في ذاته . وذلك محال لوجهين :

الأول : أن الماهيات غير متناهية . بدليل : أن أحد أنواع الماهيات ، الأعداد ، ولا نهاية لها . فلو كان تعالى عالماً بالكل ، لحصلت في ذاته لا نهاية لها . وذلك محال .

والثاني : أن واجب الوجود لذاته واحد ، بتلك الصورة تكون ممكنة لذواتها . فيكون المؤثر لها هو ذات واجب الوجود ، والتأثير لها أيضاً هو تلك الذات ، فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معاً . وهو محال .

واعلم : أن هذا تصريح بأن الله تعالى لا يعلم شيئاً . وهو خطأ عظيم ، ومقالة منكرة . فإن هذا المذهب وإن كان منتولاً عن قدماء الأوائل ، إلا أن الذي انتق عليه المحققون منهم : أنه تعالى عالم بذاته ، وعالم بجميع الكليات . وكان هذا القول الذي ذكره هنا رجوع إلى تلك المقالة المنكرة .

وأما قوله يلزم وقوع الكثرة في ذاته . فقد أجاب « الشيخ » عن هذا السؤال في كتاب « الإشارات » بأن قال : هذه الكثرة غير وائعة في الذات ، بل في توابع الذات ولوازمها . وذلك لا يقدر في وحدة الذات . ونحن قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب « الإشارات » بأن قلنا : الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة ، ثم إنها نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة . وهذا إلى ما لا نهاية له ، و (لما) لم يكن حصول الكثرة في هذه الأمور الخارجية قاسماً في وحدة المعروض ، فكذا هنا . وأما قوله : يلزم كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً . وهو محال . فنقول : لا نسلم أنه محال .

وكلامهم هنا فى بيان امتناع ثبوت هذا ، مبنى على أن الواحد لا يصدر عنه
 الا الواحد . وذلك قد ابطالناه فى سائر كتبنا . وأما قوله : وليس أنه معقول
 وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها . واعلم : أن هذا
 كم كثير الدوران فى كتب الفلاسفة ، وهو عجيب . فان معنى قولنا : أنه
 مجرد عن المواد : هو أن ذاته قائم بنفسها غنية عن محل تحل فيه . وأن
 عاقلا لا يقول : أن المفهوم من كون الشيء عالما بالأشياء أنه غنى عن المحل .
 اترى أن الهوى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الأشياء ؟ اترى
 أن الحجر والشجر والسرقتين ، لما كان كل واحد منهم جوهرًا قائمًا بنفسه ،
 كان عالما بالأشياء ؟ فثبت : أن هذا الكلام مختل من كل الوجوه .

المسألة العاشرة

فى

أنه سبحانه قادر

قال الشيخ : « وهو قادر الذات لهذا بعينه ، لأنه مبدأ عالم بوجود
 الكل عنه ويصور حقيقة الشيء ، إذا لم يحتج فى وجود تلك الحقيقة الى
 شيء غير نفس التصور ، يكون العلم نفسه قدرة . وهناك فلا كثرة بل إنما
 توجد الأشياء عنه من جهة واحدة ، فإذا كان كذلك فكونه عالما بنظام
 الكل الحس المختار ، هو كونه تعالى قادرا بلا انيئية ولا غيرية »

التفسير : لا شك أن القدرة هى الصفة المؤثرة فى حصول الأثر .
 وإذا عرفت هذا فزعم « الشيخ » أن المؤثر فيها لو كان أمرا آخر ، لوقعت
 وذلك الكثرة محال .

ولقائل أن يقول : بتقدير أن يكون المؤثر فى دخول المكنات فى
 الوجود صفة أخرى غير العلم ، لزم وقوع الكثرة فى الصفات لا فى الذات .
 وقد دللنا على أن ذلك ليس محال »

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

اما قوله : وهو قادر الذات لهذا بعينه . فمعناه : انه قادر الذات لأجل
 انه عالم الذات . فانه لو ثبت أن المؤثر في وجوب الممكنات ، علم الله —
 تعالى — بها كان علمه — تعالى — عين قدرته عليها . واما قوله : لأنه
 مبدا عالم بدخول الكل عنه وتصور حقيقة الشيء اذا لم يحتج في وجود
 تلك الحقيقة الى شيء غير نفس التصور يكون العلم في نفسه قدرة .
 فاعلم أن هذا الكلام في هذا الموضع : البحث فيه من وجهين :

الأول : أن هذا يجري مجرى الاستدلال على أن قدرة الله تعالى هي
 عين علمه . وذلك لأنه لا يحتاج في دخول الممكنات في الوجود ، الى أزيد
 من كونه سبحانه عالما بها ، فوجب أن تكون قدرته عليها ، عين علمه بها .
 ولقائل أن يقول : انكم ادعيتم أن قدرته تعالى على الأشياء ، عين
 علمه بالأشياء ، ودللتم على ذلك بان دخول الأشياء في الوجود ، يكفى
 فيه علمه تعالى بها . وهذا اعادة للدعوى . فأين الدليل ؟ فان اثبات الشيء
 بنفسه باطل ۞

الوجه (٦) الثاني : أن قوله : انه مبدا عالم بوجود الكل عنه : تصيح
 بأنه كونه تعالى عالما بتلك الأشياء ، هو عين كونه مبدا لها . وقد ذكرنا
 قبل هذا بسطرين : أن كونه تعالى عالما بالأشياء هو عين كونه مبدا لها .
 ولا أدري كيف اتفق لهذا الرجل في هذا الكتاب الصنفير الجمع بين
 المتناقضات ؟

المسألة الحادية عشر

في

بيان أن صفاته تعالى محصورة في أمرين : السلوب والاضافات

واعلم : أن لفظ القرآن مشعر به . قال سبحانه : « تبارك اسم ربك
 ذي الجلال والاكرام » (٧) فالجلال اشارة الى السلوب ، والاكرام اشارة

(٧) آخر سورة الرحمن

(٦) البحث : ص

الى الاضافات . وانما قسم السلب على الاضافة ، لأنه يكفى في ذلك السلوب ذاته من حيث هو هو ، واما الاضافات فلا بد في تحققها من غيره ، ولأن الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين ، فما يكفى فيه ذات الشيء وحده ، مقدم بالمرتبة على ما لا بد في حصوله مع ذات الشيء من ذات غيره . ولهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام .

ولنرجع الى تفسير (أ) الكتاب .

قال الشيخ : « وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً مع اضافة ، واما ذاته فلا تتكرر — كما علمت — بالأحوال والصفات ، ولا يمتنع أن يكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب »

التفسير : واجب الوجود لا بد أن يكون موصوفاً بالاضافات ، لأنه مبدأ لغيره . وكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره ، ولقائل أن يقول : الاضافة عند الحكماء موجودة في الأعيان ، فكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره . وكونه متقدماً على غيره وكونه باقياً بعد فناء غيره ، اضافات ميلزم القول بحدوث هذه الأعراض في ذاته — سبحانه — وذلك يقدح في قولكم : أنه يمتنع التغير على صفاته . ثم نقول : وأيضاً : كونه موصوفاً بالسلوب . وذلك لأن كل حقيقة (غانه) يجب سلب كل ما عداها عنها . فثبت : أنه سبحانه موصوف بالاضافات والسلوب . واما أنه موصوف بسائر الصفات ، فقد زعموا : أنهم أقاموا الدلالة على نفيها . وإذا ظهرت هذه المقدمات ، فحينئذ ثبت : أن صفاته — سبحانه — محصورة في الاضافات والسلوب .

(أ) ترتيب : ص

المسألة الثانية عشر

فى

القانون الكلى فى اسمائه سبحانه

قال الشيخ : « وإن جعل له بحسب كل إضافة اسم محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل »

التفسير : اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ . اما أن يكون المفهوم منه ذات ذلك الشئ ، أو جزءا من أجزاء ذلك الشئ ، أو صفة عن تلك الذات لاحقة بها .

اما القسم الأول . فقد قيل : أنه ممتنع الثبوت فى حق واجب الوجود ، لأن حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق . وما لا يكون معلوما لا يمكن وضع الاسم له . ولقائل أن يقول : انا نعلم من أنفسنا : انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة البتة . فكيف نعرف ذلك ؟ فلعنه سبحانه شرف بعض عباده بذلك ، لو نقول : هب أن أحدا من الخلق لا يعلمها ، لكن لم يتم الدليل على أنه يمتنع حصول العلم بها ، وبتقدير أن يكون ذلك ممكنا ، لم يمتنع حصوله ، لأن كل ما كان ممكنا ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال . وبتقدير وقوع هذا الممكن ، لا يبعد أن يكون له اسم مخصوص ، ويكون ذلك الاسم هو الاسم الأعظم وأما القسم الثانى . وهو الاسم الدال على جزء من أجزاء الماهية ، فهذا فى حق واجب الوجود محال ، ولأنه ثبت أنه سبحانه منزّه عن جميع جهات التركيب . وأما القسم الثالث . وهو الاسم الدال على الصفة . فتلك إما أن تكون صفة حقيقة مع إضافة ، أو صفة حقيقية مع سلب ، أو صفة حقيقية مع إضافة وسلب .

ولما كان مذهب الفلاسفة : أنه يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة ، كانت كل هذه الأقسام ممتنعة الثبوت فى حقه — سبحانه — على قولهم . فبقى أن يكون الاسم الدال عليه إما أن يكون على إضافة ، أو على تركيب منهما . فلهذا قال : وإن يحصل له بحسب كل إضافة اسم

محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل . وترك ذكر الاسم الثالث وهو ما يتركب من الاضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم . ومثال الاسم الدال على ما يتركبه من السلب والاضافة : قولنا : انه سبحانه أول . فان معناه انه سابق على ما سواه ، وان غيره غير سابق عليه البتة .

المسألة الثالثة عشر

فى

تفصيل القول فى كل واحد من اسمائه

اعلم : انه ذكر من صفاته سبحانه فى هذا الموضوع خمسة انواع :
 فالأول : كونه تعالى قادرا .

قال الشيخ : « اذا قيل له : قادر . فهو (أن) تلك الذات مأخوذة بامضافة صحة وجود الكل عنه . الصحة التى بالامكان العام ، لا بالامكان الخاص . وكل ما يكون عنه ، يكون بلزومه عنه . لأن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته »

التفسير : اعلم : ان كونه قادرا معناه كونه مصدر الاشياء مؤثرا فيها . وظاهر ان هذه المصدرية والمؤثرية مفهوم ايضا من انه أدرج هنا مسألة عظيمة . وهى : انه زعم انه يمكن وجود الكل عنه ، لكن بالامكان العام لا بالامكان الخاص . والمراد منه : ان المؤثر فى الشيء اما ان يؤثر فيه مع وجوب أنه يؤثر ، واما ان يؤثر فيه لا مع وجوب أن يؤثر ، بل مع جواز أن يؤثر . والقسم الأول هو الموجب بالذات . والقسم الثانى هو الفاعل المختار . لها الموجب بالذات ، فكالنار الموجبة للتسخين ، والماء الموجب للتبريد . واما الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منا فاعلا لأعماله الاختيارية .

واذا عرفت هذا فجمهور ارباب الملل . والاديان اتفقوا على انه سبحانه فاعل مختار . والفلاسفة اتفقوا على انه سبحانه موجب بالذات . وهم

وان كانوا لا يصرون بهذا اللفظ ، الا ان حقيقة مذهبهم ذلك . و « التشيع »
 صرح به في هذا الموضع . فانه قال : صحة وجود الاشياء عنه ليس بالامكان
 الخاص ، بل بالامكان العام . وذلك لان الامكان الخاص : هو انه يؤثر مع
 جواز ان لا يؤثر . نصح هنا بان ذلك باطل . واما الامكان العام فانه يندرج
 تحت الواجب . واذا عرفت هذا فاعلم : انه احتج على قوله بانه سبحانه
 واجب الوجود من جميع جهاته ، فوجب ان يكون تأثيره فيما يؤثر على سبيل
 الوجوب ، لا على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الامكان الخاص . واعلم :
 ان هذا الكلام هو الذي يقولونه في اثبات انه سبحانه موجب بالذات ،
 وفي ان العالم قديم .

اما حكاية كلامهم في تقرير المقام الاول : فهي ان قالوا : كل ما لابد
 منه في كونه تعالى مؤثرا في وجود العالم . اما ان يقال : انه كان حاصل
 او لم يكن حاصل . فان قلنا : انه كان حاصل كان الفعل واجب الوقوع .
 اذ لو لم يكن واجب الوقوع ، لكان اما ممتنع الوقوع او جائز الوقوع .
 وباطل ان يكون ممتنع الوقوع . والا لما اثر فيه . وباطل ان يكون جائز
 الوقوع ، لان الجائز لابد له من مرجح . وعند حصول كل تلك المرجحات
 لابد من امر آخر ، حتى يصير مؤثرا في حصول الاثر ، فيكون هذا الامر :
 احد الامور التي لابد منها في حصول المؤثرية . فيلزم ان يقال : ان بعد
 حصول كل ما لابد منه في حصول الاثر ، لابد من شيء . وذلك منقضى .

فثبت : ان عند حصول كل ما لابد منه — اما لانه لم يحصل شيء ، او
 لانه حصل البعض دون البعض ، فعلى التقديرين — يكون صدقه ممتنعا .
 اذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزائد كان الاثر جائز الوقوع (٩)
 فحينئذ لا يكون وجود ذلك الاثر موقوفا على ذلك القيد . وذلك يقدر في
 قولنا : ان ذلك القيد احد الامور المعتبرة في تلك المؤثرية . فثبت : ان
 عند حصول كل ما لابد منه في المؤثرية ، يكون الاثر واجب الوقوع ، وعند
 فقدان كل تلك الامور ، او عند فقدان واحد فيها يكون ذلك الاثر ممتنع

(٩) النوع : ص

الموقع . مثبت : أن القول بأن الكون على سبيل الإمكان الخاص باطل :
وان الحق أنه يؤثر على سبيل الإمكان العام : أى على سبيل الوجوب —
وأما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الثانى — وهو قدم العالم —
فهو أنهم قالوا : كل ما لأبد ينفى عن كونه تعالى موجودا كان حاصلا فى
الأزل . ومتى كان كذلك ، وجب أن يقال : أنه يكن موجودا فى الأزل . أما
بيان الصغرى : فهو أن تلك الأمور لو لم تكن أزلية لكانت حادثا ، ويعود
الكلام فى الأمور المعبرة فى أحداث تلك الأمور . ويلزم التسلسل . وأما
بيان الكبرى : وهو أنه لما كانت كل تلك الأمور أزلية ، وجب أن يكون
موجودا فى الأزل . فهو ما بيناء (من) أن تلك الأمور المعبرة (فى)
الوجدية ، متى كانت حاصلة (١٠) . كان القول بوجوده الوجدية لازما .
فهذا هو السبب الكبرى للفلاسفة ،

واعلم : أن القول بكونه سبحانه موجبا بالذات باطل . ويدل عليه
وجوه :

الأول : أن حركات الأفلاك لها بداية . ومتى كان الأمر كذلك ، كان
محركها فاعلا بالاختيار . بيان الصغرى : أن الحركة عبارة عن الانتقال
من حالة إلى حالة أخرى ، فنكون مسبوقا بالغير ، والأزل ينفى المسبوقية
بالغير ، فيكون الجمع بينهما محالا . مثبت : أن الحركات لها أول
وأما بيان الكبرى — ومضى أن الحركات لما حصل لها أول وجب أن يكون
محركها فاعلا مختارا — (فهو أنه) (١١) لو كان موجبا بالذات . فذلك
المرجى كان (يكون) موجدا قبل ابتداء حصول تلك الحركات ، فكان
يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها . وذلك محال . وهذا برهان
شريف .

الثانى : أن الأجسام متساوية فى الجسمية ومتباينة بالصفات —
اعنى بالأشكال والاحياز والكيفيات — فلو كان اله العالم موجبا بالذات ،

(١١) أى : من

(١٠) كان حاصلا : من

لكانت نسبته الى جميع الأجسام على السوية ، وكان اختصاص بعض الأجسام بصفة ، واختصاص جسم آخر بضد تلك الصفة : رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر لا لمزيج . وهذا محال .

لا يقال : اختلاف هذه الأجسام فى هذه الصفات محل باختلافها فى القوى والطبائع . لأننا نقول : المذكور فى اختلاف الصفات عائد لى اختلاف القوى والطبائع ، فيلزم تعليلها بقوى وطبائع أخرى . ويلزم التسلسل .

الثالث : هو أن تشريح بدن الانسان دال على أن خالق هذا البدن فى غاية الرحمة والاحسان والحكمة . وأنه تعالى فاعل مختار . وأنه لم يكن موجبا ، لكأن نسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد القلب كنسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد سائر الأعضاء ، وحينئذ يجب أن لا يحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة . وإذا ثبت أنه سبحانه فاعل مختار ، وجب أن يكون عالما بالاشياء . لأن الفاعل المختار هو الذى يقصد الى ايجاد الاشياء ، والقاصد الى ايجاد الاشياء لابد وأن يكون مقصورا للماهيات ، يستحيل منه القصد الى ايجادها . وإذا حضر عنده تصوور الماهيات ، وجب أن يحضر عنده التصديق بها تصديقا . لأن تلك الماهيات إما أن تكون من حيث هى واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت أو الانتفاء والجواز . فإن كانت واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت . فملك الماهية لما هى ، موجبة لذلك الانتساب بواسطة (١٢) أو بلا واسطة . وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بما يوجب ذلك الانتساب والعالم بالموجب عالم بالآثر ، فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بذلك التصديق ايجابا كان أو سلبا . وإما أن كان انتساب بعض تلك الماهية الى غيرها بالجواز . كان ذلك الجواز أيضا من لوازم تلك الماهيات ، وحينئذ يعود الكلام المذكور من أن العالم بتلك الماهية عالم بذلك الجواز . فثبت : أنه سبحانه فاعل مختار و (إذا) ثبت أن الفاعل المختار عالم بالتصورات ، وثبت : أن العالم بالتصورات عالم بالتصديقات . سبحانه عالم بالكل .

(١٢) أو بواسطة : ص

وهذه الباحثة تحريرة جاذبة للمعقول الى معرفة جلال المبدأ الأول .

ولقد كتبت الى بعض اكابر الملوك كتابا ، فقلت : الاحتياط (هو) الاعتراف بالفاعل المختار ، وتسليم التكليف . وذلك لأن هذا العالم ان لم يكن له مؤثر أو ان كان له مؤثر ، الا أن ذلك المؤثر موجب ، أو أن ذلك فاعلا مختارا لكنه لم يكلف عباده بشيء أصلا ، فالنجاة حاصلة للكل . أما لو كان للعالم مؤثر قاصر مكلف ، فمن أنكر ذلك ، فقد استوجب العقاب العظيم .

ثمبت : أن هذا المذهب أقرب الى الاحتياط ، فكان أولى بالتبول .

ولتكلف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة ، فانها اعظم المسائل الالهية . وقد استقصينا للكلام فيها في سائر كتبنا .

قال الشيخ : « وإذا قيل له : واحد ، نعني به : موجود لا نظير له ، أو موجود لا جزء له . فهذه القسمة تقع عليه من حيث اعتبار المسلب »

التفسير : هذا هو الكلام في تفسير كونه سبحانه واحدا . وله معنيان :

أحدهما : أنه واحد بمعنى أنه ليس في الوجود موجودا آخر يساويه في كونه واجب الوجود .

والثاني : أنه واحد بمعنى أنه في ذاته غير مركب من الأجزاء والأبعاد .

(١٣) فهو : هي

ماللفظة والوحدة لا يصدق (على كل منهما) (١٤) أنه واحد بالمعنى
الأول ، ويصدق بالمعنى الثاني . ولا شك أن كلا المذهبين سلب
محض .



قال الشيخ : « وإذا قيل له : حق عنى به : أن وجوده لا يزول ،
وأن وجوده هو على ما يعتقد فيه »

التفسير : هذا هو الكلام فى تفسير كونه سبحانه حقا .
واعلم : أن الحق هو الموجود ، والباطل هو المعلوم .. وكما (١٥)
تكان أولى الموجودات بالوجود هم واجب الوجود ، لا جرم كان أحق
الموجودات بكونه حقا هو . وكما أنه على ذاته لحق الأشياء بهذا
الاسم ، فكذا اعتقاد وجوده والاختبار عن وجوده ، أحق (١٦)
الاعتقادات ، وأحق الألفاظ بالحقية والصدقية .



قال الشيخ : « وإذا قيل له حى ، عنى : أنه موجود لا يفسد . وهو
مع ذلك دال على الإضافة لأن معناه العالم الفاعل »

التفسير : الحى : هو الدراك الفعال . فكونه دراكاً إشارة إلى
العلم ، وكونه فعلاً إشارة إلى القدرة . ولما ثبت فى كونه عالماً قادراً :
أنه محض الإضافة ، وجب أن يكون الحى كذلك . وأيضا : فقد يطلق لفظ
الحى ويراد به كونه باقياً على حالته الأولى . كما يقال للشجرة التى
بقيت على الصفة التى لأجلها كانت مثمرة : أنها حية . وأما إذا بطئت
عنها تلك الصفة . فقد يقال : أنه مائت . ومنه قولهم لعبارة الأراضى :

(١٥) فكلمها : ص

(١٤) علتها : ص

(١٦) وأحق : ص

أحياء الموات . وبهذا التقدير ترجع الحياة الى علم الفساد . وهو سبحانه
أحق الأشياء بهذا المعنى . فكان الحي في الحقيقة ليس الا هو . ولهذا
قال سبحانه : « الحي لا اله الا هو » (١٧)

قال الشيخ : « اذا قيل خير محض . ففهمى به : أنه كمال الوجود
بريء عن النقص . فان شر كل شيء نقصه الخاص به . ويقال له :
خير ، لأنه يؤتى كل خير وربة ، وأنه ينفع بالذات والوصال ، ويضر
بالعرض والانفصال . واعنى (١٨) بالوصال : وصول تأثيره ، واعنى
بالانفصال : اجتناب تأثيره »

المفسر : اعلم : أن كون الشيء خيرا . اما أن يكون راجعا الى ذات
الشيء ، او الى افعاله . وكذلك كونه شرا . اما أن يكون راجعا الى
ذاته او الى افعاله . اما الخيرية العائدة الى ذات الشيء ، فلا معنى
لها الا أن كل كمال وجلال يمكن حصوله له ، فهو حاصل بالفعل . والشر
ما يقابله . ولا شك أنه واجب الوجود في ذاته . وجميع صفاته وجهي
أفعاله ، فلا يمكن حصوله بالامكان العام ، الا وهو حصول له حصولا
يبتنع زواله ازلا وأبدا ، اذ كان خيرا محضا بهذا الاعتبار . واما الخيرية
العائدة الى الأعمال والآثار . فمعناها : اللذة والسرور وما يكون وسيلة
اليهما أو الى أحدهما .

وعند هذا اضطربت العقول والألباب بسبب ما يشاهدون في هذا
العالم من كثرة الألم .

وجواب الحكماء عنه : أن اللذة والمنفعة أكثر من الألم والمضرة ، وانها
حصل هذا القدر والرجوح من الألم لأنه لا يمكن تحصيل تلك المنافع الراجحة ،
الا مع هذه المضار المرجوحة . قالوا : وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل

(١٨) أعنى : ص

(١٧) غار ٦٥

هر كثير : قضية حملية . موضوعها : قولنا : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، ومحولها : قولنا : شر كثير . فان عنيتم بالشر الكثير الذى جعلتموه محولا ، هو أنه ترك الخير الكثير ، فيصير محول القضية غير موضوعها . وهذا الكلام لا فائدة فيه . وان عنيتم بالشر الكثير : الأثم الكثير ، فيصير معنى هذا الكلام : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل : الم كثير . ومعلوم أنه باطل . لانه اذا لم توجد هذه الاشياء ، لم يحصل الم ولا لذة ولا شر ولا سعادة . واعلم : أن هذا الكلام فى هذا الباب ايضا طويل . ولترجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : وإذا قيل خير محض . فنعنى به : كامل الوجود برىء عن المضرة والنقص . فان شر كل شيء نقيضه الخاص به . واعلم : أن المراد منه تفسير الخيرية العائد الى ذات الشيء وصفاته .

وأما قوله : ويقال له خير لأنه يؤتى كل شيء خير وريته . فالمراد منه تفسير الخيرية العائدة الى الأفعال . وأما قوله : وأنه ينفع بالذات والوصول ، ويضر بالمرض والاتصال . فهو إشارة الى ما ذكرنا من (أن) المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع انحالية الراجعة . وأما هذه الآلام والشور ، فهى أنها صارت مقصودة لأنها مغلوبة مرجوحة ومع ذلك فهى من لوازم تلك الخيرات الغالبة . وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل « شر كثير » . فلا جرم صارت هذه الشور مرادة بالعرض والتبع .

وأما قوله : واعنى بالموصول وصول تأثيره ، واعنى بالانفصال احتباس تأثيره . فالمراد منه : أن التأثير الأول المطلوب بالذات هو الخير ، وأما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك التأثيرات التى تصير مانعة من وصول آثار تلك التأثيرات الأولى المطلوبة بالذات ، فذلك هى الشور ، وهى داخلة فى القضاء الالهى بالمرض والتبع — كما قررناه —

الفصل التاسع

فى

نقرب المعاد

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

البحث عن ماهية اللذة وحقيقتها

قال الشيخ : « واذا كان كل مدرك يلتذ به المدرك ، فهذا هو

اللذة »

التفسير : اثبات اللذات الروحانية مشروط بالبحث عن حقيقة اللذة
والآلم . فلهذا السبب شرع « الشيخ » فى بيان ذلك . واعلم : أن كل
شئ يكمل شيئا آخر ، فادراك المتكمل لذلك المكمل ، لا ينفك عن الالتذاذ .
واذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الادراك عن ذلك الالتذاذ .
ولما قرر « الشيخ » ذلك قال : هذا هو اللذة .

ولقائل أن يقول : حاصل هذا الكلام انه متى حصل ادراك المكمل
فقد حصلت اللذة ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون هذا الادراك
عين هذا الالتذاذ . لكن السؤال قائم فى صفوى هذا القياس وفى
كبراه . أهـ الصفوى . فلا نسلم أن ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة . فان
المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويستهى الضار . ولا يقال : ان هذه
الحالة انها حصلت لقيام الخلط العائق عن حصول هذه اللذة .
لأننا نقول : المانع قد يمنع المتفضى من حصول أثره ، اما لا يمتنع الشئ

عند حصول نفسه عن حصول نفسه ، فهنا لم نلتزم : ان هذا الادراك
يوجب اللذة ، لصح منكم ان تقولوا : ان هذا الخلط يمنع عن تأثير هذا
الادراك في حصول اللذة . اما انكم تقولون : ان حصول هذا
الادراك عين هذه اللذة ، ثم ان هذا الادراك حاصل في هذا الوقت
واللذة غير حاصله ، فالتقول بان قيام الخلط المخصوص عاق عن حصول
هذه اللذة غير معقول — على هذا القول —

فان قالوا : نحن لا نقول ان هذا الادراك عين هذه اللذة ، بل نقول :
انه يوجب اللذة . فنقول : ان قلتم هذا فقد سقط دليلكم . فانا نقول :
الموجب قد يتوقف تأثيره في اثره على شرط ، فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء
الادراك بحصول هذه الحالة المسماة باللذة ، يتوقف على قيام البدن ،
وعند فناء البدن لا تحصل هذه الحالة ؟ واما الكبرى — وهي قوله : لما كان كلما
حصل هذا الادراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا ان هذا الادراك عين هذه
اللذة — فنقول : هذا ايضا باطل . لأنه لا يلزم من حصول الملازمة اليعقينية
نفيا واثباتا ، حصول الوحدة . الا ترى ان النوع فصله الخاص به ،
وخاصة الخاصة به : تلازمة نفيا واثباتا ، مع حصول التغاير ؟ واما انتم
فما بينتم هذه الملازمة الا في بعض الصور ، فاذا كانت الملازمة اليعقينية
في الكل لا توجب الوحدة ، فالملازمة المظنونة في البعض كيف توجب
الوحدة ؟

قال الشيخ : « وهو في ادراك الملائم »

التفسير : المراد ذكر بعد اللذة . وهو ادراك الملائم .

ولنقال ان يقول : هذا التعريف مردود من وجوه :

الاول : انه لا يجب في كل تصور ان يكون مكتسبا من تصور آخر
يتقدمه . والا لزم اما التسلسل واما الدور . وهما باطلان ، بل يجب
الانتهاء الى تصورات غنية عن التعريف . واولى الاشياء بذلك : الأمور

التي تدركها بحواسنا ونجدها من الفلسفة وجداننا يديها . ولا شك
أن اللذة والألم من هذا الباب . فكان الاشتغال بتعريف ماهيتها عبثا .
الثاني : أن تعريف الشيء بما هو أخفى منه يهين عليه في النطق .
والعلم يكون الألم (١) وكون اللذة لذة ، أمر حاصل للكل في طبيعة
العقل والحس . فاما أن الملائم ما هو ؟ وإن الإدراك هل هو عين هذه الحالة
المسماة باللذة ؟ فامر مشكوك للكل ، فيكون هذا التعريف من باب الأظهر
بالأخفى . وأنه باطل .

الثالث : أن كان المراد من الملائم ما يقوى حياتنا وصحتنا ، بشرط
أن يتصل بنا ، ويصير جزءا من أبداننا . فهذا معقول ، نانا لذت باكل
الطعام ، لأنه يتصل بأبداننا . ويتوى (١) مادة الحياة والصحة . إلا أن
على هذا التقدير لا يمكن أن يقال : أن مغفرة الله تعالى لذة أو موجبة
للذة ، لأنه متعال عن أن يتصل شيء بذاته ، وإن كان المراد منه : كل
ما له تأثير في قوة الحياة والصحة ، سواء كان مباحا أو مباحيا . فهذا
باطل طردا وعكسا . أما الطرد . فلأن الأجرام الفلكية والكوكبية هي
الأسباب الأصلية لحصول الحياة والصحة ، فوجب أن يكون الالتذاز .
بإدراكها أقوى من الالتذاز باكل الطعام اللينذ والوقاع اللينذ . أما
العكس . فما فكرنا (من) أن المريض الذي يلهذ بما يضره . ولما أن كان
أراد من الملائم مذهبنا بالثبات بلبذ من بيانه .

قال الشيخ : « والملائم هو الفاصل بالقياس الى الشيء . كالحلو
عند الذوق ، والنور عند البصر ، والغلبة عند الغضب ، والرجاء عند
الوهم ، والذكر عند الحفظ »

التفسير : أراد أن يفسر الملائم فابدل هذا اللفظ بلفظة أخرى . وهي
الفاصل . وقد نهوا في المنطق في باب التعريفات الحقيقية عن الاختصار
على إبدال لفظ بلفظ . ثم ذكر المثال لهذا المعنى من قوى خمس .

(١) ونقول : من

والحاصل في هذا الكتاب : أنا إذا أدركنا هذه الأمور حصلت لنا
لذة فاما إن نتخ (٢) بأن هذه اللذة غير ذلك الإدراك . وذلك الإدراك
موجب لها وهذا الإدراك شرط لإيجاب الموجب لها (وأما العكس) وكل
ذلك مجهول غير معلوم .

المسألة الثانية

في

الصفات السعادة الروحانية

قال الشيخ : « وهذه كلها ناقصة الإدراك . والنفس الناطقة فاصلة
الإدراك ومدرجات هذه نواقص الوجود . فأدراك النفس الناطقة للحق
الأول الذي هو الكمال لكل وجود ، بل المبتدئ : هو الذي هو الخير
المحض »

التفسير : بين أن الفاضل عند القوة الذلقة هو الحل . فلا جسم
كان إدراك الحلاوة لذة . والفاضل عند البصر هو اللون ، فلا جسم (كان)
إبصار اللون لذة . وكذا القول في سائر القوى التي ذكرها . نحصل
منه : أن إدراك الملائم الفاضل لذة ، وعند هذا قال : يجب أن تكون
معرفة الله تعالى من أعظم اللذات .

ثم قال : وهذه القوى الحسية ناقصة في إدراكها ، ناقصة في مدرجاتها .
والنفس الناطقة (١٣) إذا عرفت الحق سبحانه فهي كاملة في إدراكها
كاملة في مدرجاتها ، موجب أن يكون هذا الإدراك أكمل لذة .

وأما بيان أن هذه القوى الحسية ناقصة في إدراكها ، فمن ثلاثة
وجوه :

الأول : أن القوى الحساسة إنما تدرك المماس . والمماس لا تكون
ملاقاة بالأنس . وأما النفس الناطقة فإنها لا تدرك بألة جسمانية . فصارت

(٢) يتع : ص

القوة الإدراكية كأنها غاصت في ماهية المدرك بالكلية . وكذلك فان القوة الباصرة لا تدرك الا ظاهراً المحسوس . وأما القوة العقلية فانها تغوص في الباطن ، فتعرف الأجناس على اختلاف مراتبها ، والنصول على اختلاف مراتبها ، ونميز حقيقة كل واحد عن الآخر .

(١٣) هذا بحث موجز عن النفس ويعبر عنها بالروح ، ويعبر عنها بالإنسان . وأضعه ههنا لفائدة إصلاح الدين ونبدأ الكلام فنقول :
جمهور المسلمين متفقون على أن النفس شيء . هو غير الجسد وروحه . ثم نقول :

ما حقيقة النفس ؟ هل هي جزء من أجزاء البدن ، أو عرض من أعراضه ، أو جسم مساكن له ، مودع فيه ، أو جوهر مجرد ؟ وهل هي الروح أو غيرها ؟ وهل الأمانة واللأمانة والمطهنة نفس واحدة ، لها هذه الصفات ، أم هي ثلاث أنفس ؟

يقول ابن تيم الجوزية في كتابه « الروح » ويقول فخر الدين الرازي رضي الله عنه في كتابه « الأرواح العالية والسفلة »

١ — ان « النظام » من المعتزلة . يقول : هي جسم . وهي النفس ، وزعم : ان الروح حي بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوى . ٢ — وقال آخرون : الروح عرض ٣ — وقال جعفر بن حرب : لا قدرى الروح جوهر أو عرض ٤ — وقال الجبائي : ان الروح جسم وانها غير الحياة ، والحياة عرض ٥ — وقال قائلون : ليس الروح شيئاً أكثر من اعتدال الطبائع الأربع . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ٦ — وقال قائلون : ان الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع ٧ — وقال قائلون : الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات ٨ — وقال قائلون : الحياة هي الحرارة الغريزية . ٩ — وقال « الأصم » : النفس هي هذا البدن بعينه . لا غير .

١٠ — وقال « أرسطاطاليس » : ان النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى ، غير دائمة . وانها جوهر بسيط مثبت في العالم كله من الحيوان ، على جهة الاعمال له والتدبير ، وأنه لا تجوز عليه صفة قلة ولا كثرة . وهي على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية ، وانها في كل حيوان (في) العالم بمعنى واحد لا غير ١١ — وقال آخرون : النفس معنى موجود ذات حدود

وأركان وطول وعرض وعمق وأنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها ،
 مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعمق ، وكل واحد منهما يجمعها
 صفة الحد والنهاية ١٢ — أن النفس موصوفة بما وصفها هؤلاء الذين
 قدمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات إلا أنها غير مفارقة لغيرها ،
 مما لا يجوز أن يكون موصوفا بصفة الحيوان ١٣ — وخكى الحريري
 عن جعفر بن مبشر : أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس
 بجسم ، لكنه معنى باين الجوهر والجسم ١٤ — وقال آخرون : النفس
 معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عرض . وهو
 « أبو الهذيل » وزعم : أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه ،
 مسلوب النفس والروح ، دون الحياة .

١٥ — وقال جعفر بن حرب : النفس عرض من الأعراض ، يوجد
 في هذا الجسم ، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل ،
 كالصحة والسلامة ، وما أشبههما ، وأنها غير موصوفة بشيء من صفات
 الجوهر والأجسام ١٦ — وقالت طائفة : النفس هي النسيم الداخل
 والخارج بالنفس . قالوا : والروح عرض ، وهو الحياة لمقط ، وهو غير
 النفس — وهذا قول القاضي أبو بكر بن الباقلاني ، وعن أتبعه من الأشعرية —

ونقل « ابن حزم » عن « ابن الباقلاني » أنه قال : « كان محمد
 رسول الله ، وليس هو الآن رسول الله » وغرضه من قوله « كان محمد
 رسول الله » هو أن محمدا ﷺ بشر كسائر البشر غير أنه مكرم ومعظم
 بالنبوة والرسالة . ولأن البشر إذا ماتوا ، تموت معهم أرواحهم — لأنها
 أعراض تفنى ولا تبقى زمانين — ومحمد ﷺ إذا كان بشرا وقد مات ، فإن روحه
 تكون قد ماتت . وليس هو في قبره بحي يرزق ، حتى يقال : أنه من بعد
 موته — لحيايته في قبره — رسول الله . فهو كان رسول الله من قبل موته .
 أما الآن ولا روح له . وجوده . فليس هو برسول الله . لأنه لا يكلم الناس
 من ممة . ونرد على « ابن الباقلاني » بالمرسالة على سبيل المجاز . أي أن القرآن
 الذي يتلى الآن — ولسوف تستمر تلاوته — هو كلام محمد — عن وحى
 الله — وهو رسالته . وطالما يتلى ، فكان صاحبه — الذي بلغه للناس —
 حى . فهو رسول الله بمعنى أن رسالته باقية وقراءة ينوب عنه في
 مخاطبته للبشر . أما أن روحه باقية أو غير باقية . فإنه يقتل لابن
 الباقلاني : إذا نفيت عن الوجود رأسا روح محمد ﷺ من بعد موته .

...

...

..

وهي الآن لا تعرف على قبره في « المجينة المنورة » ولا تهرز زائر القبر ، ولا ترد سلام المسلم على رسول الله ﷺ — على مذهبك في الروح — فلماذا اقررت التصوف ، وابحت زيارة الاولياء ؟ والتصوف لا تثبت له قدم الا بالاقتقاد بحياة روح الولي الميت وانها ترى الزور وتبشئ في مصالحهم . ولا تزل قدم التصوف الا بالاقتقاد في أن ارواح الاموات تقدم حال الموت ، ولا توجد الا في يوم القيامة . لماذا اقررت التصوف وابحت زيارة الموتى . وصرحت بتقديس سرهم — اعنى اهل المذهب — مع أن الروح عرض والعرض يفنى ولا يبقى ؟

ولنعود الى كلام ابن القيم وعنه نحكى ونقول :

١٧ — وقالت طائفة : ليست النفس جسما ولا عرضا . وليست النفس في مكان ، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض ، ولا هي في العالم ولا خارجه ولا مجانبه ولا مباينة — وهذا قول المشائين ، وهو الذي حكاه « الأشعري » عن « أرسطاطاليس » وزعموا أن تعلقها بالبدن ، لا بالحلول فيه ، ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة ، ولا بالالتصاق ولا بالمقابلة . وانما هو بالتدبير له فقط . واختار هذا المذهب « البوشنجي » و « محمد بن النعمان » — الملقب بالمفيد — و « معمر بن عباد » و « الغزالي » وهو قول « ابن سينا » وأتباعه ١٨ — وقال أبو محمد بن حزم : مذهب سائر اهل الاسلام والبلل المقررة بالمعاد الى أن النفس جسم طويل عريض عتيق ، ذات مكان ، جثة متحيزة مصرمة للجسد . قال : وبهذا نقول . قال : والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ، ومعناها واحد .

هذا ما ذكره « ابن قيم الجوزية » في كتابه « الروح » وذكر أن « معمر بن عباد » هو « الغزالي » والصحيح : أنه معمر بن عباد السلمي ، والغزالي هو أبو حامد حجة الاسلام ، فهما اثنان لا واحد .

وأخطأ خطأ ثانيا في قوله : « وقد ضبط أبو عبد الله بن الخطيب مذاهب الناس في « النفس » فقال : ما يشير اليه كل انسان بقوله « أنا » إما أن يكون جسما أو عرضا ساريا في الجسم ، أو لا جسما ولا عرضا ساريا فيه . أما القسم الاول وهو أنه جسم . فذلك الجسم إما أن يكون هذا البدن ، وإما أن يكون جسما مشابكا لهذا البدن ، وإما أن يكون خارجا عنه . أما القسم الثالث وهو أن نفس الانسان عبارة عن جسم خارج

...

...

..

عن هذا البدن والهيكل المخصوص ، فهو قول جمهور الخلق . وهو المختار
عدد أكثر المتكلمين *

يريد أن يقول أن ابن الخطيب . وهو نخر السين للرازي — رضى
الله عنه وأرضاه — يرى أن « الانسان » الذى هو النفس أو « الروح »
عبارة عن بدن مستقل عن الجسد وروح الجسد . ثم قال ابن القيم الجوزية ما نصه :
« قلت : هو قول جمهور الخلق الذين عرف « الرازي » أقوالهم من أهل
ابديع وغيرهم من المضلين . وأما أقوال الصحابة والتابعين وأهل الحديث ،
فلم يكن له بها شعور البتة ، ولا اعتقد أن لهم فى ذلك قولا ، على عادته
فى حكاية المذهب الباطلة فى المسألة .

والمذهب الحق الذى دل عليه القرآن والسنة وأقوال الصحابة لم
يعرفه ، ولم يذكره . والذى نسبته الى جمهور الخلق من أن « الانسان »
هو هذا البدن المخصوص فقط ، وليس وراءه شيء : هو من أبطل الأقوال
فى المسألة ، بل هو أبطل من قول « ابن سينا » وأتباعه « هذا نص كلام
ابن القيم . ومنه يعرف أن « ابن القيم » لم يكن عارفا بآراء الرازي —
رضى الله عنه — فى « الروح » أو كان عارفا بها ولكنه يغالط . وبيان
الأمر هكذا :

أولا : يقول الرازي : أن « الانسان » الذى هو « الروح » أو
« النفس » عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن ، وروحه ، كما يقول جمهور الخلق
سواء بسواء . أى أنه قال بثلاثة : أولها الجسد المتركب منه اليدين والرجلين
وسائر الأعضاء ، وثانيهما : الروح الحالة فى الجسد . وثالثهما الروح وقد
اعترف ابن القيم بقوله هذا . والذى لم يفهمه ابن القيم عن الرازي هو :
أن ابن القيم أثبت أن الروح غير الجسد كما قال الرازي . ولكنه قال :
أن الروح جسم مادي مشابه للبدن . والرازي قال : أن الروح جوهر
روحاني لطيف مشابه للبدن . فالفرق بينهما فى ماهية الروح فقط . وابن
القيم يثبتها جسما ماديا لم يقول بأنها تدرج بين الكفن والجسد .

ثانيا : يقول ابن القيم : أن رأى الرازي يختلف عن رأى ابن سينا .
وهذا خطأ . رأى ابن سينا فى أن الروح جوهر روحاني ، هو نفسه

...

...

...

رأى الرازى . وابن سينا أخذه عن اليونانيين بحججه والرازى أخذه عن ابن سينا بنفس الحجج .

ثالثا : أثبت الرازى عذاب المقبر أو نعيمه للروح الزائدة .

رابعا : نفس الحجج التى ذكرها الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ عن السؤال والعذاب أو النعيم فى المقبر ، هى التى ذكرها ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ

خامسا : ذكر ابن القيم اختلاف الناس فى الروح الزائدة أو روح الجسد على ثمانية عشر رأيا ، وزيادة .

ورايه أين يكون من آراء الناس ، وكل يسئلى ببيانات وحجج ؟ وإذا كثرت الاختلافات فى المسألة الواحدة ، لا يتود رأى واحد فيها من عدة آراء ، صاحبه الى مهاوى الضلال ومواره البدع .

وجمهور المسلمين سواء من قال بأن الروح الزائدة جسم مادى كابن القيم ، ومن قال بأن الروح جوهر روحانى مجرد عن المادة كالرازى . يقولون بأن الروح غير الجسم وروحه . وهل الأرواح متقدم خلقها على خلق الأجساد ، أم متأخر خلقها عنها ؟ فابن حزم يحكى الاجماع على أن الروح مخلوقة قبل الجسد . وآخرون يقولون : أن جملة الانسان بجسده وروحه مخلوقة بعد خلق الأبوين . وقولهم هو الصحيح .

وهذه دلائل للفيلسوف ابن سينا على اثبات أن النفس مستقلة عن الجسم وروحه ، وأنها جوهر روحانى مثل الملائكة أو الشياطين فى كونها غير رؤئية .

١ - الحركة إما أن تكون قسرية ناتجة عن غير ارادة من الانسان ، وإما أن تكون باختيار الانسان . والتى تكون باختيار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة ، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة ، كمن يمشى على الأرض ، وجسده الثقيل كان يملعه من المشى . والحركة التى ضد قوانين الطبيعة ، يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم . وهذا المحرك الزائد هو النفس .

...

...

..

٢ — الانسان اذا كان يتحدث عن نفسه يقول « انا » واذا خاطبه غيره يقول له « انت » واحيانا يقول ، وهو غافل عن نفسه . فاذن « انا » او « انت » تدل على ان الروح غير الجسم .

٣ — الانسان يتذكر ما جرى له طول عمره وهو في سن الأربعين مثلا ، مع ان الجسد قد هاضم له اجزاء ، وحل محلها اجزاء . ولذكرك يدل على ان روحه غير جسده ، لان التذكر باق والجسد يفتنى .

٤ — اذا وضع الانسان في مكان غائى لا يترك فيه اى شىء عن العالم ، وعصبت عينيه بحيث لا يرى شيئا ، فانه مع هذا يحس بانفسه موجود . واحساسه هذا يكون بروح غير أعضاء الجسد .

هذه براهين من براهين ابن سينا على ان الروح منفصل عن الجسد وروحه ، وهى نفسها براهين الامام الرازى ، واضاف الرازى عليها ادلة قرآنية . وادلة من السفة . فمن القرآن قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل احياء . عند ربهم يرزقون » (آل عمران ١٦٩) والحياة بعد القتل تكون بشىء مختلف عن الجسد ، وهو الروح . ومن السنة قول الرسول ﷺ : « اولياء الله لا يموتون ، ولكن ينقلون من دار الى دار » وكل ذلك يدل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد . وحكى الرازى في تفسير هذه الآية عن قوم ما نصه : « ان تفسير الآية بانهم سيصرون في الآخرة احياء . قد ذهب اليه جماعة من متكلى المعتزلة . منهم ابو القاسم الكمبى . قال : وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى ، كانوا يقولون : اصحاب محمد ﷺ يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير . وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والميعاد ، فكذبهم الله تعالى . وبين بهذه الآية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم انواع الفرح والسرور والبشارة »

ثم قال الرازى في الرد عليهم : « واعلم : ان هذا القول عندنا باطل ... الخ » وقرضه من ان يبطله هو ان يثبت النعيم في القبر او العذاب فيه . ذلك لأن القرآن في محكمه ينفى ما في القبر ، ونفى متشابهه

...

...

..

يثبت على رأى من رأيين ، وإذا رد التشابه الى المحكم ، يكون القرآن
قد انكمى ما فى القبر من ثواب أو عذاب .

واقوى سلاح فى الرد على المتصوفة ، فى الزامهم بان موتى الأولياء
لا يقضون حوائج الأحياء من الناس بجلب نفع أو منع ضرر ، أو ما شابه
ذلك . هو أنكار بقاء الروح كشىء منفصل عن الجسد وروحه سواء كانت الروح
جسما كما يقول الفقهاء والمحدثون ، أو كانت جوهر روحانيا كما يقول
الفلاسفة . وبيان ذلك : أن منى الإنسان يدخل فى رحم المرأة وهو
حى ، ثم ينمو رويدا رويدا بالحياة التى خلقها الله فى المنى ، ثم يولد
الإنسان من المرأة وهو جسم فيه روح - وهى الروح التى كانت فى
المنى وتكبروت - ثم أن الجسم والروح ينموان معا الى سن الكبر . ثم
يأتى الموت . من قبل الكبر أو من بعده . والموت إذ أتى يفتى الجسم
بموجب فنيته ، ويلقى الروح معه ، وفى يوم القيامة يحيى الله الجسم
من لا شىء بروحه التى كانت فيه ، ثم يحاسبه الله على أعماله ، ويدخله
الجنة أو يدخله النار . وليس من محاسبة بعد الموت الى القبر لأنه لا يصلح
لحياة ، وهذا هو أحد الآراء التى ذكرها ابن القيم ونقلناها عنه . بل أن
الأشعرية المرححون بأن الروح عرض من أعراض الجسم ، يلزم على
نصريحهم : أنه لا سؤال الى القبر ، لأن العرض عند بعضهم لا يبقى
زمانين .

ولكن العوام لقصور مداركهم ، اضطروا العلماء الى مجاراتهم .
ثم بمرور الزمن نسى الناس ما هو الحق . وقد رأى طفل فى الثالثة
من عمره ، رأى أمه وأخاه الصغير فى حجرة ، ثم أصبح من نومه فوجد
الحجرة مغلقة ولا يعلم أن أمه وأخاه قد خرجا من الحجرة ، لمصلحة
فى بلدة أخرى . ولما أصبح من نومه طرق الباب ونادى عليها ، فقيل
له : انها خرجا وأغلقت الباب وهما ليسا فى الحجرة . فلم يصدق
واستمر الحال مدة أربعة أيام والطفل يظن انها فى الحجرة ، ويضرب
ويشتتم كل من يقول : انها ليسا فيها . الى أن دخل أخاه عليه فجأة ومن
بعده أمه . وعندئذ علم وفهم . كذلك عقول العوام يعتقدون أن روح الميت
تدور على القبر ، وتأتى الى المنام ، وتعرف من يزورها فى القبر وترد

...

...

..

عليه السلام . ولو انهدم القبر وشوهد الجسد خطايا باليا ورمادا . لما صدقوا ان الروح مفقودة . ولو لم تكن مفقودة لماين ارواح الأجساد الى بليت من عهد آدم الى اليوم ؟

وليس في القرآن من نص صريح على اثبات سؤال القبر أو نعيمه أو عذابه . ففي كتاب الروح لابن القيم ما نصه : « ما الحكمة في كون عذاب القبر ، لم يفكر في القرآن مع شدة الحاجة الى معرفته والايان به ليحذر ويتقى ؟ فالجواب من وجهين مجمل ومفصل .

أما المجمل : فهو ان الله — سبحانه وتعالى — أنزل على رسوله وحيين ، وأوجب على عباده الايمان بهما ، والعمل بما فيهما . وهما الكتاب والحكمة . قال تعالى : « وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « وأنكنا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة » والكتاب هو القرآن ، والحكمة هي السنة — باتفاق السلف — وما أخبر به الرسول عن الله ، فهو في وجوب تصديقه ، والايان به كما أخبر به الرب تعالى على لسان رسوله . هذا اصل متفق عليه بين اهل الاسلام ، لا ينكره الا من ليس منهم . وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « اني أوتيت الكتاب ومثله معه »

وأما الجواب المفصل : فهو أن نعيم البرزخ وعذابه : مذكور في القرآن في غير موضع . فمنها قوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت . والملائكة باسطوا ايديهم . أخرجوا انفسكم اليوم . تجزون عذاب الهون ، بها كنتم تقولون على الله غير الحق ، وكنتم عن آياته نستكبرون » وهذا خطاب لهم عند الموت . وقد أخبرت الملائكة — وهم الصادقون — أنهم حينئذ يجزون عذاب الهون . ولو تأخر عنهم ذلك الى انقضاء الدنيا ، لما صح أن يقال لهم : « اليوم تجزون »

ومنها قوله تعالى : « لوقاه الله سيئات ما مكروا ، وحاق بآل نرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم

...

...

..

الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب « فذكر عذاب الدارين ، ذكرنا صريحا لا يحتمل غيره .

ومنها قوله تعالى : « فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذى فيه يصعقون . يوم لا يغنى عنهم كيدهم شيئا ولا هم ينصرون . وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون » وهذا يحتل ان يراد به عذابهم بالقتل وغيره في الدنيا ، وان يراد به عذابهم في البرزخ — وهو أظهر — لأن كثيرا منهم مات ولم يعذب في الدنيا . وقد يقال — وهو أظهر — : ان من مات منهم عذب في البرزخ ، ومن بقى منهم عذب في الدنيا بالقتل وغيره . وهو بعذابهم في الدنيا وفي البرزخ .

ومنها قوله تعالى : « ولنذيقنهم من العذاب الأدنى ، دون العذاب الأكبر ، لعلهم يرجعون » وقد احتج بهذه الآية جماعة منهم « عبد الله بن عباس » على عذاب القبر ، وفي الاحتجاج بها شيء . لأن هذا عذاب في الدنيا يستدعى به رجوعهم عن الكفر ، ولم يكن هذا مما يخفى على حبر الأمة وترجمان القرآن ، ولكن فقه في القرآن ودقة فهم فيه (فهم) منها عذاب القبر ، فانه — سبحانه — أخبر أن له فيهم عذابين : أدنى وأكبر . فآخبر أنه يذيقهم بعض الأدنى ، ليرجعوا . فدل على أنه بقى لهم من الأدنى بقية يعذبون بها عذاب الدنيا ، ولهذا قال : « من العذاب الأدنى . فتأمل . وهذا نظير قول النبي ﷺ : « فيفتح له طاقة الى النار ، فيأتيه من حرها رسيموها » ولم يقل : فيأتيه حرها وسموها ، فان الذي وصل اليه بعض ذلك وبقي له أكثره . والذي ذاقه أعداء الله في الدنيا : بعض العذاب ، وبقي لهم ما هو أعظم منه .

ومنها قوله تعالى : « فلو لا اذا بلغت الطقوم ، وأنتم حينئذ تنظرون . ونحن أقرب اليه منكم . ولكن لا تبصرون . فلو لا ان كنتم غير مدينين ، نرجعونها ان كنتم صادقين . فأما ان كان من المقربين ، فروح وريحان وجنة نعيم . وأما ان كان من أصحاب اليمين . فسلام لك من أصحاب اليمين ، وأما ان كان من المكذبين الضالين . فنزل من جهنم وتصلية جحيم . ان هذا لهو حتى اليقين . فسبح باسم ربك العظيم » فذكر ههنا أحكام الأرواح عند الموت ، وذكر في أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر . وقدم ذلك على هذا تقديم الغاية للمعناية . اذ هي أهم وأولى بالذكر ، وجعلهم عند

...

...

..

الموت ثلاثة أقسام ، كما جعلهم في الآخرة ثلاثة أقسام .

ومنها قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » وقد اختلص السلف مني يقال لها ذلك « فمالت طائفة : يقال لها : تعد الموت . وظاهر اللفظ مع هؤلاء ، فإنه خطاب للنفس التي تجردت عن البدن وخرجت منه . وقد فسر ذلك الذي يروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « فادخلي في عبادي » وأخرج راضية مرضية عنك . وقوله تعالى : « فادخلي في عبادي » مطابق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « اللهم الرفيق الأعلى » وأنت إذا تأملت أحاديث عذاب القبر ونعيمه ، وجدتها تفصيلا وتفسيراً ، لا بد عليه القرآن . وجاء التوفيق » أ . هـ

انتهى كلامه بنصه . وهذا هو الرد عليه :

أولاً : قوله أن الوحي الثاني هو السنة النبوية . يقال له : إن السنة النبوية التي هي الوحي الثاني هي السنة التفسيرية لآيات في القرآن الكريم ، لقوله تعالى : « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه . وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » هذا من جهة ، ومن جهة أخرى . فإن سؤال القبر ونعيمه وعذابه من الأمور الاعتقادية ، والأمور الاعتقادية لأنها غيب لا تثبت بحديث آحاد فخرجت السنة من الدلائل . وهذا الذي قلته لا ينافي فيه أحد من العلماء ، الراسخين في العلم .

ثانياً : أن آيات القرآن التي أثبت بها سؤال القبر . هي آيات متشابهات . والاستدلال بالمتشابه لا يصح إلا مع المحكم . والمحكم آيات كثيرة منها « كل نفس ذائقة الموت » وإنما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت نونية الأجور في القيامة . ومنها : « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » ومعلوم أن الجدل يكون قبل النعيم أو العذاب . وحيث ثبت أن الجدل في القيامة ويكون قبل النعيم أو العذاب ، يثبت أنه لا نعيم في القبر ولا عذاب . ومنها قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ، ليروا أعمالهم » لرؤية الأعمال تكون يومئذ ، أي في القيامة . ويلزم عليه أنها لم تكن رؤيت في القبر . ومنها قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط

...

...

..

ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا « وهذا نص في أن تصب الموازين لا يكون في القبر ، وإنما يكون في يوم القيامة . هذا هو المحكم .
وأما المتشابه . فالرد على الآيات التي ذكرها كما يلي :

١ — « أخرجوا أنفسكم اليوم » أي في هذا اليوم الذي حدثناه نحن ، لا كما يريدون . ثم استأنف كلاما جديدا فقال : « تجزون عذاب الهون » واليوم قد يراد به يوم خروج الروح . وقد يراد به يوم القيامة وغير باليوم . لأنه من مات فقد قامت قيامته . أي أن المدة من الموت إلى القيامة قصيرة جدا ، ولتصرها وعدم الحياة فيها ، عبر عنها باليوم . كما حكى عن الكفار : « قال : كم لبثتم في الأرض عدد سنين ؟ قالوا : لبثنا يوما أو بعض يوم » وحكى عن أهل الكهف بنفس ما حكى عن الكفار . ولأن النص متشابه كما ترى ، ينبغي رده إلى المحكم .

٢ — الإشكال في آية آل فرعون هو في كلمة « النار » التي سيعرضون عليها . والنص متشابه لأن النار تحتل النار الحقيقية التي لها دخان ولهيب ، وتحتل الكناية عن الآلام النفسية والجسدية في دار الدنيا . ولغة العرب فيها هذا . وفيها أيضا : أن الجنة قد تكون بمعنى الحقيقة والبستان ، وقد تكون بمعنى جنة الآخرة . والنار المرادة في آية آل فرعون : هي السنين ونقص من الشيرات . وقد تم ذلك في الدنيا ، وسيحصل لهم في الآخرة عذاب شديد . ولأن نص النار متشابه ينبغي رده إلى المحكم . والمتفق مع المحكم هو النار بمعنى آلام النفس .

٣ — قوله تعالى : « عذابا دون ذلك » أي في الدنيا . وهو نفسه قد حكى الخلاف فيه .

٤ — قوله تعالى : « من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر » مثل القول السابق ، فالعذاب الأدنى يراد به عذاب الدنيا .

وقوله من العذاب أي بعض عذاب الدنيا . ويبقى البعض في القبر . وأنه مروي عن ابن عباس — رضى الله عنهما — قوله هذا باطل . فابن عباس حكى عنه المبتطلون ما لم يقله ، وحكوا عنه في المسألة الواحدة أكثر من رأى . وذلك ليعطوا لأرائهم قيمة في نظر العامة ، وذلك بنسبتها إلى رجل فاضل من فضلاء المسلمين . وذلك معلوم بما حكى عنه في متعة

...

...

..

النساء وغيرها ، وابن قيم نفسه حكى عنه فى الصوم عن الميت تغليب الراوى ، واعتذر عنه بأنها فتوى وليست حديثا — فى كتاب الروح — ثم ان قوله « العذاب الأكبر » مقابل فى الآية لقوله « العذاب الأدنى » وإذا جاز أن يكون من الأدنى بعضه ، فليجوز أن يكون من الأكبر بعضه . ويلزمه بانقطاع الخلد من النار ، أو أن يكون على فترات بتخللها راحات .

٥ — قوله تعالى : « فلو اذا بلغت ... الخ » وجه الاستدلال عند المؤلف هو « ذكر ههنا احكام الأرواح عند الموت ، وذكر فى أول السورة احكامها يوم المعاد الأكبر » ولم لا يقول المؤلف : ان ما قاله الله فى أول السورة ، هو نفسه ما قاله فى آخر السورة ؟

٦ — قوله تعالى : « يا ايها النفس المطمئنة ... الخ » حكى هو فيه خلاف السلف ، وصار بالخلاف نصا متشابهها . هذه هي أدلة المثبتين لسؤال القبر ونعيمه أو عذابه — الأدلة التى أوردها ابن القيم ونقلناها بنصها — وعند ردها الى المحكم ، لا تثبت سؤال ولا نعيما ولا عذابا . والصحيح : أن يوم القيامة هو يوم الحساب والثواب والعقاب . ولا شئ فى القبر ، الا جسدا يبلى بعد سنين من وضعه .

وعند اهل الكتاب من اليهود والنصارى نصوص فى اثبات يوم القيامة ، وليس عندهم من نصوص فى اثبات شئ فى القبر . وفى توراة موسى عليه السلام عن يوم القيامة : « اليس ذلك مكنوزا عندي مختوما عليه فى خزائني ؟ لى النقمة والجزاء فى وقت تزل أقدامهم » (تث ٣٢ : ٣١ — ٣٥) وفى سفر ايوب : « أما انا فقد علمت ان ولى حى ، والآخر على الأرض يقوم » (اى ١٩ : ٢٥) وفى سفر دانيال : « أما انت فاذهب الى النهاية فتستريح وتقوم لقرعتك فى نهاية الأيام » (را ١٢ : ١٣) وفى انجيل متى يقول عيسى عليه السلام : « قد سمعتم انه قيل للقدياء : لا تزنى . وأما أنا فاقول لكم : ان كل من ينظر الى امرأة ليشتتها فقد زنى بها فى قلبه . فان كانت عينك اليمنى تعثر فاقطعها والى يدها عنك . لأنه خير لك ان يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم ، وان

.. ..

كانت يدك اليمنى تعثرك فاقطعها وألقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد
أعضائك ولا يلقى جسدك كله في جهنم « (مت ٥ : ٢٧ - ٣٠)

وكل المسلمين متفقون على اثبات السؤال أو النعيم أو العذاب
في يوم القيامة . والجمهور منهم على أنه للجسد . ولروحه الزائدة .
وشد منهم من قال بأنه للروح الزائدة وأما للجسد فلا .
والصحيح أنه للجسد وروحه معا - والزائدة لا تثبتها - ، لأنها
متعاونان في اكتساب الأفعال . ولأن الروح ليست شيئا منفصلا عن
الجسد . بل هي حياة ينعمشها هواء - كما قد بينا -

وقد قلنا سابقا : ان قول الله تعالى : « يوم تأتي كل نفس تجادل
عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت » هو قول محكم ينفي سؤال القبر ،
ومثله في الأقوال المحكمة هذه الأقوال :

(١) قوله تعالى : « ربنا أمنا اثنتين ، وأحييتنا اثنتين » (غافر ١١)
فالوثة الأولى هي أن الانسان كان معدوما قبل الولادة من البطن ، والعنن
موت . والموتة الثانية هي التي بعدها القبر . والحياة الأولى هي حياة
الدنيا ، والحياة الثانية هي حياة الآخرة . ولو كان في القبر حياة ،
لأعقبها موت . فلا يكون الموت مرتان ولا تكون الحياة مرتان . ولو سلمنا
بحياة في القبر ، يلزمنا تكذيب قول الله تعالى . ومن يكذب قول الله يعد
في عداد الكافرين . ومثل هذا القول : قوله تعالى : « لا يفوتون فيها
الموت . الا الموتة الأولى »

(مع) قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله ؟ وكنتم أمواتا فأحياكم ،
ثم يميتكم ، ثم يحييكم . ثم إليه ترجعون » ففي هذا القول الكريم : كنا
أمواتا قبل الولادة ، فأحيانا في الدنيا ، ثم أماتنا وأدخلنا القبر ، ثم
يحيينا في الآخرة . وهذا مثل القول سابقه في نفي سؤال القبر
وما يترتب عليه .

(ت) قال تعالى : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والإكرام » وقال تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » وهما يدلان على

...

...

..

انه لا يبقى الا الله تعالى وحده . والروح اذا كانت جسدا ماديا او جوهر
روحانيا . ستفنى وتموت . وفناؤها وموتها مع الجسد هو المناسب لها .
لان الروح والجسد مشتركان في الدنيا في اكتساب الفعل ، ولا ينعم
أر يعذب أحدهما دون الآخر .

(ث) قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » يدل على فناء النفس
التي هي الجسد وروحه . وقوله : « وإنما توفون أجوركم يوم القيامة » يدل
على انه لا أجر في القبر سواء كان اجرا على خير او كان اجرا على شر .
ولذلك قال الشاعر :

تقازع الناس حتى لا اتساق لهم الا على شجب - والخلف في الشجب
مقيل : تخلص نفس المرء من الملة وقيل : تشرك جسم المرء في الخطب

ويقول الشيخ ابن القيم الجوزية : ان الأرواح بعد مفارقة البدن
اذا تجردت ، بأى شيء يتميز بعضها عن بعض ، حتى تتعارف وتتلاقى ؟
ويقول : انها مسألة لا يظفر فيها من كتب الناس بطائل ولا غير طائل ،
ولا سيما على أصول من يقول بأنها مجردة عن المادة وعلائقها . وأنا أسأله
على دليله القرآني على كيفية تميز بعضها عن بعض بعد الوضع في القبر ، لأنه ذهب
الى ان الروح « ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل » ودليله
آيات وتشابهة غير محكمة . انه يقول : ان الله سبحانه وتعالى وصفها
بالدخول والخروج والقبض والتوهم والرجوع وصعودها الى السماء وفتح
ابوابها لها وغلقها عنها ، فقال تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون في غمرات
الموت والملائكة باسطوا أيديهم . اخرجوا انفسكم » وهل خروج النفس
من الجسد ، يدل أيها الشيخ على الصعود والدخول والخروج بدون الجسد ؟
وماذا تقول في قوله تعالى : « وما كان للنفس ان تؤمن الا بأذن الله » هل تؤمن
النفس وحدها وهي منفصلة عن الجسد ؟ وماذا تقول في قوله تعالى :
« ينبئ الانسان يومئذ بما قام وآخر » ؟

ويقول ابن القيم : هل تعاد الروح الى الميت في قبره وقت السؤال

أم لا ؟

وأجاب بأنها تعاد ، واستدل بحديث آحاد على عودها . ثم قال
 يا نصه : « وقال أبو محمد بن حزم في كتاب الملل والنحل : له : وأما من
 ظن أن الميت يحيا في قبره يوم القيامة ، فخطا . لأن الآيات التي ذكرناها
 تمنع من ذلك . يعنى قوله تعالى : « قالوا : ربنا ! امتنا اثنتان ، وأحييتنا
 اثنتين » . الخ » وابن حزم كما نرى رجل عاقل . لأنه رد حديث آحاد
 في عقيدة ، يعارض نصا قرآنيا . وليس نصا واحدا بل نصوصا كثيرة منها :
 « الله يتولى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي
 قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » يقول ابن حزم :
 « فصح بنص القرآن أن أرواح سائر من ذكرنا لا ترجع إلى جسده إلا إلى
 لأجل المسمى وهو يوم القيامة »

ويقول ابن القيم : ان عذاب القبر ونعيمه اسم لعذاب البرزخ
 ونعيمه . والبرزخ هو ما بين الدنيا والآخرة لقوله تعالى : « ومن ورائهم
 برزخ إلى يوم يبعثون » وقوله باطل . فان البرزخ هو المحلج . والانع
 بين حياة الدنيا وحياة الآخرة . ولم ينص الله في قرءانه على سؤال ونعيم
 أو عذاب فيه . فما هو الدليل الذي يستدل به ابن القيم على أن حياة القبر
 هي حياة البرزخ ؟ لم يذكر أى دليل . وهل البرزخ الموجود بين البحرين
 في سورة الرحمن هو اسم لعذاب القبر ونعيمه ؟

فقد قال تعالى : « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان »
 يتول الأمام فخر الدين الرازى رضى الله عنه في تفسيره : « أما قوله
 تعالى : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون » أى هؤلاء صائرون إلى حالة
 بائنة من التلاقي ، حاجزة عن الاجتماع . وذلك هو الموت . وليس المعنى
 أنهم يرجعون يوم البعث . أنها هو انقضاء كل ، لما علم أنه لا رجعة يوم
 البعث إلا إلى الآخرة » ا. هـ .

وقال ابن القيم : ان الموت معاد وبعث أول . فان الله سبحانه
 وتعالى جعل لابن آدم معادين وبعثين ، يجزى فيهما الذين أساءوا بما علوا ،
 ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى . فالبعث الأول مفارقة الروح للبدن ومصريها
 إلى دار الجزاء الأول . والبعث الثاني يوم يرد الله الأرواح إلى أجسادها

...

...

..

ويبعثها من قبورها الى الجنة أو النار . وهو الحشر الثاني . . . ولهذا
فى الحديث الصحيح . « وتؤمن بالبعث الآخر » ا . هـ .

وكلامه فى اثبات معادين وبعثين محتاج الى دليل من القرآن .
ففى القرآن — كما ذكرنا منه — نصوص على معاد وبعث فى القيامة .
والحديث الذى ذكره هو نص فى البعث الآخر : أى فى الحياة الآخرة .
وليس نصا فى بعثين ومعادين كما قال .



وقال ابن القيم : هل السؤال فى القبر . عام فى حق المسلمين
والمنافقين والكفار أو يختص بالمسلم والمنافق ؟ قال أن فيه خلاف ، وارتضى
هو أن السؤال يكون للمسلم والكافر ، بدليل قوله تعالى : « يثبت الله
الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، ويضل الله
المظالمين ويفعل الله ما يشاء » فقد نزلت فى عذاب القبر . هذا كلامه . وأنه
لباطل . ويتبين بطلانه بسحب الدليل منه الى معنى غير المعنى الذى أراد
منه . والآية تحتل معنيين : أحدهما : القول الثابت الذى كان يصدر عنهم
حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . وثانيهما : القول الثابت فى القبر .
واحتمالها لمهذين المعنيين يبعدها عن الالتزام فى الرأى الذى ارتضاه .
والصحيح هو المعنى الأول ، لأن ما قبل الآية هو فى الكلام الطيب والخبيث
فى الدنيا ، ولأن الآيات المحكية فى القرآن تنفى سؤال القبر . يقول
الإمام فخر الدين الرازى : « اعلم : أنه تعالى لما بين أن صفة الكلمة الطيبة
أن يكون أصلها ثابتا ، وصف الكلمة الخبيثة أن لا يكون لها أصل ثابت ،
بل تكون منقطعة ولا يكون لها قرار ، ذكر أن ذلك القول الثابت الصادر
عنهم فى الحياة الدنيا ، يجب ثبات كرامة الله لهم ، وثبات ثوابه عليهم .
والمقصود : بيان أن الثبات فى المعرفة والطاعة يوجب الثبات فى الثواب
والكرامة من الله تعالى ، فقوله « يثبت الله » أى على الثواب والكرامة ،
وقوله « بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » أى بالقول الثابت
الذى كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . . . الخ »



وأورد ابن التيم خلافاً للعلماء فى أمة محمد ﷺ وأمم النبيين من
فيه . هل السؤال فى القبر لأئمة فقط ، أم لسائر أمة النبيين من قبله ،

وارتضى هو — بدون دليل — ان السؤال لكل الأمم . يقول ما نصه :
« والمظاهر — والله أعلم — أن كل نبي مع أمته كذلك ، وأنهم معذبون في
نبورهم بعد السؤال لهم وإقامة الحجة عليهم ، كما يعذبون في الآخرة بعد
السؤال وإقامة الحجة »

وتحدث ابن القيم في امتحان الأطفال في نبورهم . وذكر خلاف
الناس في ذلك على قولين ثانيهما : « السؤال انها يكون لمن عقل الرسول
المرسل ، فيسأل هل آمن بالرسول وأطاعه أم لا ؟ فيقال له : ما كنت تقول
في هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ فأما الطفل الذى لا تمييز له بوجه ما ، فكيف
يقال له : ما كنت تقول في هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ » ثم يعقب على
الرايين بقوله : « ولا ريب أن في القبر من الآلام والهموم والحسرات ما قد
يسرى أثره الى الطفل ، فيقال به ، فيشرع للمصل على أن يسأل
الله تعالى له أن يقيه ذلك العذاب » وأنه نسى وهو يعقب ما قاله أولا
وهو أن الطفل لا تمييز له بوجه ما .

وقال ابن القيم : هل عذاب القبر دائم أو منقطع ؟ وحكى حجج
المائلين بدوامه سوى أنه يخفف عنهم ما بين النفختين . ومن حججه :
« الفاريعرضون عليها غدوا وعشيا » — وقد بينا أنه نص متشابه — وحكى
حجج المائلين بانقطاعه بدعاء أو صدقة أو استغفار أو ثواب حج أو قراءة
تصل اليه من بعض أقاربه أو غيرهم .

هذا كلامه . وهو يعلم أن جماعة من العلماء يرون بأن الأحياء
لا يقدرن على نفع الميت بشيء من صدقة أو ثواب قراءة ، لقوله تعالى :
« وأن ليس للإنسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء
الأوفى » وقال ابن القيم في صفحة ١٨٨ « وذهب بعض أهل البدع من
أهل الكلام انه لا يصل الى الميت شيء المبتة ، لا دعاء ولا غيره » واحتج
على وصول الثواب بأحاديث منها قوله ﷺ : « لا تقتل نفس ظلما ، الا كان
على ابن آدم الأول كفل من دمها ، لأنه أول من سن القتل » فاذا كان هذا
في العذاب والعقاب ، ففي الفضل والثواب أولى وأحرى « هذا كلامه .

ونحن نرى أن الميت لا ينتفع بشيء بعد موته من سعى الأحياء .
فإن المشهور من مذهب الشافعي ومالك وبعض الأحناف — كما قبله
ابن القيم — أن الصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر ، لا يصل من ثوابهم
شيء إلى الميت . والمشهور صحيح لقوله تعالى : « وإن ليس للإنسان
إلا ما سعى » وقه ذكر ابن القيم دليلا واحدا من القرآن على اقتناع الميت
بغير ما تسبب فيه من القرآن . وهو قوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم
يقولون : ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان » فأثنى الله
سبحانه عليهم باستغفارهم للمؤمنين قبلهم ، فدل على انتفاعهم باستغفار
الأحياء . هذه حجة . وهو نفسه قد نقضها بقوله : « وقد يمكن أن يقال :
إنما انتفعوا باستغفارهم لأنهم سنوا لهم الإيمان بسببهم إليه . فلما اتبعوهم
فيه ، كانوا كالمستثنين في حصوله لهم »

ثم ذكر أحاديث تدل على وصول الثواب . ثم ذكر أدلة المانعين من
وصول الثواب إلى الميت . وهذا نص كلامه :

« قال المانعون من الوصول : قال الله تعالى : « وإن ليس للإنسان
إلا ما سعى » وقال : « ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون » وقال : « لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم أنه قال : « إذا مات العبد انقطع عمله ، إلا من ثلاث : صدقة جارية
أو ولد صالح يدروله ، أو علم ينتفع به من بعد موته » فأخبر أنه ينتفع بما
كان تسبب فيه في الحياة ، وما لم يكن قد تسبب فيه ، فهو منقطع عنه .
وأيضا : فحديث أبي هريرة رضي الله عنه وهو قوله : « إن مما يلحق الميت
من عمله وحسناته بعد موته ، علم نشره » فالحديث يدل على أنه ينتفع
بما كان قد تسبب فيه . وكذلك حديث « أنس » يرفعه وهو « سبع يجرى
على العبد أجرهن وهو في قبره بعد موته : من علم علم ، أو أجرى نهرا ،
أو حفر بئرا ، أو غرس نخلا ، أو بنى مسجدا ، أو ورث مسحفا ، أو ترك
ولدا صالحا ، يستغفر له بعد موته » وهذا يدل على أن ما عدا ذلك لا يحصل
له منه ثواب ، والا لم يكن للحصر معنى . قالوا : بالاهداء حوالة .
والحوالة أنها تكون بحق لازم ، والأعمال لا توجب الثواب وأنها هو مجرد
تفضل الله وإحسانه ، فكيف يحيل العبد على مجرد الفضل الذي لا يجب على
الله ، بل إن شاء آتاه وإن لم يشأ لم يؤته . وهو نظير حوالة الفقير على

من يرجو أن يتصدق عليه ، ومثل هذا لا يصح اهداءه وهبته ، كصلة ترجى
من ملك : لا لتحق حسنة .

قالوا : وايضا : فالايثار بأسباب الثواب مكرره . وهو الايثار
بالمقرب ، فحيف الايثار بنفس الثواب الذى هو غايه . فاذا كره الايثار
بالمقرب ، فالغاية أولى . وأخرى . ولذلك كرهه الأئمة أحمد ، القاهر عن الصف
الأول . وايثار الغير به ، لما فيه من الرغبة عن سبب الثواب ، قال أحمد —
فى رواية حنبل — وقد سئل عن الرجل يتأخر عن المصنف الأول ويقدم أثناء
فى موضعه ، قال : ما يعجبني . يقدر أن يبر أباه يغير هذا . قالوا :
وايضا : لو ساع اهداء الى الميت ، لساع نقل الثواب والاهداء الى الحى .
وايضا : لو ساع ذلك ، لساع لهذا نصف الثواب وربعه وقيراط منه .
وايضا : لو ساع ذلك ، لساع اهداء بعد أن يعمل لنفسه . وقد قلتم :
انه لابد أن ينوى حال الفعل اهداء الى الميت ، والا لم يصل اليه . فاذا
ساع له نقل الثواب . فأتى فرق بين أن ينوى قبل الفعل أو بعده ؟ وايضا :
لو ساع اهداء ، لساع اهداء ثواب الواجبات على الحى ، كما يسوغ
اهداء ثواب التطوعات التى يتطوع بها .

قالوا : وان التكليف امتحان وابتلاء ، وهى لا تغبل البذل . فان
المقصود منها : عين المكلف العامل بالماور المنهى ، ولا يبذل المكلف الممتحن
بغيره ، ولا ينوب غيره عنه فى ذلك . اذ المقصود طاعته هو
نفسه وعبوديته . ولو كان ينتفع باهداء غيره له من غير عمل منه ، لمكان
أكرم الأكرمين أولى بذلك . وقد حكم سبحانه أنه لا ينتفع الا بسبعة . وهذه
سنته تعالى فى خلقه ، وقضاؤه ، كما هى سنته فى أمره وشرعه . فان
المريض لا ينوب عنه غيره فى شرب الدواء ، والجائع والظمان والماعى ،
لا ينوب عنه غيره فى الأكل والشرب واللباس . قالوا : ولو نفعه عمل
غيره ، لنفعه توبته عنه . قالوا : ولهذا لا يقبل الله اسلام أحد عن أحد ،
ولا صلته عن صلته . فاذا كان رأس العبادات لا يصح اهداء ثوابه ، فكيف يصح
فروعها ؟ قالوا : وأما الدماء فهو سؤال ورغبة الى الله أن يفضل على
الميت ويسامحه ويعفو عنه . وهذا (ليس) اهداء ثواب عمل الحى اليه .

(و) قال المقنصرون على وصول (ثواب) العبادات التى تدخلها
النياحة كالصدقة والحج . العبادات نوعان :

نوع لا تدخله النيابة بحال . كالاسلام والصلاة وقراءة القرآن والصيام . وهذا النوع يختص ثوابه بفاعله لا يتمداه ولا ينتقل عنه ، كما أنه في الحياة لا يفعل أحد عن أحد ، ولا ينوب فيه من فاعله غيره .

ونوع تدخله النيابة كرد المودائع وأداء الديون وإخراج الصدقة والحج . وهذا يصل ثوابه الى الميت ، لأنه يقبل النيابة ويفعله العبد عن غيره في حياته . فبعد موته بالطريق الأولى والأخرى « انتهى كلامه . ونعلق على النوع الثاني بقولنا : ان رد المودائع وأداء الديون . منصوص عليهما في قوله تعالى : « من بعد وصية يوصون بها أو دين » فهذا واجب على من يلي أمور الميت وثواب الأداء لمن يلي أمور الميت . وللميت أيضا اذا كان في نيته الأداء من قبل الموت . وأما الصدقة والحج . فقد سقطا بالموت . لأن الميت اذا كان قادرا عليهما حال حياته ولم يؤدهما فهو آثم ، ولا يرفع عنه الاثم فعل غيره لهما عنه . واذا لم يكن قادرا عليهما حال حياته . فقد سقطا عنه . فمن يتطوع بأدائهما مثله ، فانما يفعل فعلا غير مفروض وقد سقط لعدم الاستطاعة . وذلك من قوله تعالى : « من استطاع » في فرض الحج بقوله : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا »

ونعود الى نص كلام ابن القيم . يقول : « قالوا : وأما حديث « من مات وعليه صيام ، صام عنه وليه » فجوابه من وجوه : أحدها : ما قاله مالك في موطنه ، قال : « لا يصوم أحد عن أحد » قال : « وهو أمر مجمع عليه عندنا ، لا خلاف فيه » الثاني : ان ابن عباس رضى الله عنهما هو الذي روى حديث الصوم عن الميت . وقد روى عنه النسائي : اخبرنا محمد ابن عبد الأعلى ، حدثنا يزيد ابن زريع ، حدثنا أيوب بن موسى عن عطاء ابن أبي رباح عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « لا يصلى أحد عن أحد » (ولا يصوم أحد عن أحد) الثالث : انه حديث اختلف في اسناده . هكذا قال صاحب المفهم في شرح مسلم . الرابع : انه معارض بنص القرآن ، كما تقدم من قوله تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » الخامس : انه معارض بما رواه النسائي عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي ﷺ انه قال : « لا يصلى أحد عن أحد ، ولا يصوم أحد عن أحد ، ولكن يطعم منه مكان كل يوم مدا من حنطة » السادس : انه معارض بحديث محمد بن

عبد الرحمن بن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ :
 « من مات وعليه صوم رمضان ، يطعم عنه » السابع : انه معارض بالقياس
 الجلى في الصلاة والاسلام والتوبة ، فان احدا لا يفعلها عن احد .

قال الشافعى فيها تكلم به على خير ابن عباس : لم يسم ابن عباس ،
 ما كان نذر ام سعد . فاحتل ان يكون نذر حج او عمرة او صدقة ، فأمره
 بقضائه عنها . فاما من نذر صلاة او صياما ثم مات ، مانه يكثر عنه في
 الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكثر عنه في الصلاة . ثم قال :
 فان قيل : افرى عن رسول الله صلى الله وآله وسلم امره احد ان يصوم
 عن احد ؟ قيل : نعم . روى ابن عباس رضي الله عنهما ، عن النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم . فان قيل : فلم لا تأخذ به ؟ قيل : حديث الزهرى عن
 عبيد الله ، عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 نذرا ، ولم يسمه ، مع حفظ الزهرى ، وطول مجالسة عبيد الله ، لابن
 عباس . فلما جاء غيره عن رجل عن ابن عباس بغير ما في حديث عبيد الله
 أشبهه ان لا يكون محفوظا .

فان قيل : فتعرف الرجل الذى جاء بهذا الحديث فغلط عن ابن عباس .
 قيل : نعم . روى اصحاب ابن عباس عن ابن عباس انه قال لابن الزبير :
 ان الزبير حل من متعة الحج . فروى هذا عن ابن عباس انها متعة للنساء .
 وهذا غلط فاحش .

فهذا الجواب عن فعل الصوم . واما فعل الحج ، فانها يصل منه
 ثواب الاتفاق . واما افعال المناسك ، فهي كاعمال الصلاة ، انها تقع (ل)
 فاعلها « آ . هـ .

ونعلق على كلام الشافعى فنقول : ان النذر يلزم الوفاء به مثل
 النرض . ولو ان الانسان قد مات قبل الوفاء به . فانه لا يؤديه احد عنه
 بالنيابة . كما لا تؤدي الفروض بالنيابة . وقوله انه يكثر عنه في الصوم
 ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكثر عنه في الصلاة . هو قول يفرق به
 بين اركان الاسلام بدون دليل على التفرقة . والاحاديث مختلفة في هذا
 الباب ومتعارضة وفتاوى الصحابة الذين نسبت اليهم هذه الاحاديث
 مخالفة لها . فابن عباس المنسوب اليه حديث الصوم عن الميت ، هو
 نفسه قد نسب اليه ان لا يصوم احد عن احد ، وافق في صوم رمضان ان

لا يصحح أحد عن أحد ، وانتهى إلى القول أن يصام عنه . وهذا قد حكاه ابن القيم ويعرض عنه . والشافعي نفسه قد غلط الراوى عن ابن عباس . ولأن هذه المسألة من المسائل الاعتقادية ، لا ينبغي أن يكون الاختلاف حولها بأحاديث . هذا شأنها من معارضة بعضها لبعض ، ومن معارضة بعضها للقرآن الكريم . بل ينبغي تقريرها بدلالة القرآن وحسده وبالسنة التي نوافقه . فان كل امرئ بما كسب رهين .



وقال طين للقيم : أين مستقر الأرواح ما بين الموت إلى يوم القيامة ؟ هل هي في السماء أم في الأرض ؟ وهل هي في الجنة لم لا ؟ وهل تدع في أجساد غير لجسدها ، التي كانت فيها ، فتنهم وتعتب فيها أم تكون مجردة ؟ هذه مسألة عظيمة تكلم فيها الناس واختلفوا فيها . وهي إنما نتلقى من السمع فقط .

وفكر الاختلاف على امر من عشرين رأيا . ومن فيه ندينه . انه قال : « وهي إنما تتلقى من السمع فقط » فإين السمع وقد أوصل الاختلاف إلى ما يوصله ؟ وانه لو عقل المحكم ، ورد التشابه إليه لرد الاختلاف على أصحابه . والمحكم هو : « كل نفس ذائقة الموت » . وانما توفون أجوركم يوم القيامة . فمن زحزح عن النار وأبخل الجنة فقد غار » هذا هو المحكم وهو يثبت فناء الروح وقت فناء الجسد . ويثبت أن الروح وللجسد يحصلان معا على أجورهما يوم القيامة . وقد اثبت الله تعالى قدرته على خلق الجسد من لا شيء ، ورد الروح إليه في قوله تعالى : « انها أمره اذا اراد شيئا أن يقول له : كن . فيكون » وعلى المحكم هذا يكون لا وجود للأرواح في العالم من بعد الموت . لا وجود لها بأفنية الجنة على أبوابها ولا وجود لها على أفنية القبور ، ولا وجود لها بالجلبية ، أو بهتر زمزم ، أو ببرهوت وهو بئر بحضرموت — والجابية قرية من قرى دمشق في شمال حوران — وقد قال قوم : ان أرواح المؤمنين عند الله تعالى ولم يزدوا على ذلك . وعلق عليهم ابن القيم بقوله : انهم تأدبوا مع لفظ القرآن حيث يقول الله عز وجل : « بل أحياء عند ربهم يرزقون » ونعلق نحن عليهم بأنهم عوام . لأن العامى هو من لا يعرف المحكم والمتشابه . ولذلك يأخذ بظاهر النص ويسلم به حتى لا يقع في الغلط . والراسخون في العلم يقولون : هم أحياء بمعنى سيصيرون في الآخرة أحياء . وعبر بأحياء الآن دلالة على تحقق

التوتوع ، لأن المدة من الموت إلى القيامة قصيرة لا يحس بها المرء .

وابن القيم تغل كلام القائلين بأن روح الميت تفتنى بفناء الجسد ولا تظهر الا فى يوم القيامة مع الجسد هكذا : « وأما قول من قال : مستقرها العدم المحض . فهذا قول من قال : انها عرض من أعراض البدن . وهذا قول ابن الباقلانى ومن تبعه . وكذلك قال ابو الهذيل العلاف : النفس عرض من الأعراض . ولم يصيغه بانه الحياة » كما عيظه ابن الباقلانى . ثم قال : هى عرض كسائر أعراض للجسم . وهؤلاء عندهم ان الجسم اذا مات ، عديم روحه — كما تقدم — وسائر أعراضه المشروطة بالحياة . ومنهم من يقول : ان العرض لا يبتلى زمانين ، كما يقوله اكثر الأشعرية . ومن قولهم : ان روح الانسان الآن هى غير روحه قبل . وهو لا ينفك يحدث له روح . ثم تغير . ثم روح ، ثم تغير . هكذا ابدا ... الخ »

وقد نقد المتصوف شيخنا ابن القيم رحمه الله — ونعما فعل — ولكنه فى كلامه عن روح الميت ، قد قال كلاما يفيد المتصوفة فى رد النقد ، فى كتابه الروح يقول : « وقد دل على التقاء أرواح الأحياء والأموات : ان الحى يرى الميت فى منامه فيستخبره ويخبره الميت بها لا يعلم الحى ، فيصافى خبره كما أخبر فى الماضى والمستقبل . وربما أخبره بذلك دفنه الميت فى مكان لم يعلم به سواه ، وربما أخبره بدين عليه ، وذكر له شواهد وادلته . وأبلغ من هذا : انه يخبر بما عمله من عمل لم يطلع عليه أحد من العالمين . وأبلغ من هذا : انه يخبره : انك تأتينا الى رقت كذا وكذا ، نيكو كما أخبر ، وربما أخبره عن أمور يقطع الحى انه لم يكن يعرفها غيره » أ. هـ .

واستدل ابن القيم بقصص منامية . منها : « ولما ماتت « رابعة » رأتها امرأة من أصحابها وعليها حلة من استبرق وخمار من سندس . وكانت كفت فى حبة وخمار من صوف . فقالت لها : ما فعلت الحبة التى كنتك فيها وخمار الصوف ؟ قالت : والله انه نزع عنى وأبدلت به هذا الذى ترين على وطويت أكنائى وختم عليها ورفعت فى عليين ، ليكمل لى ثوابها يوم القيامة . قالت : فقلت لها : لهذا كنت تعملين أيام الدنيا ؟ فقالت : وما هذا

عندما رايت من كرامة الله لأوليائه ؟ فقلت لها : فما فعلت : « عبدة بنت أبي كلاب » ؟ فقلت : هيهات . هيهات . سبقتنا — والله — الى الدرجات العلى . قالت : قلت : وبم وقد كنت عند الناس أعبد منها ؟ فقلت : انها لم تكن تبالي على أى حال أصبحت من الدنيا أو أمست . فقلت : فما فعل « أبو مالك » ؟ — تعنى ضيفها — فقلت : يزور الله ببارك وتعالى متى شاء ... الخ »

هذا كلام ابن القيم بنصه . وهو كلام المتصوفة أنفسهم . وقد أثبت به أن للموت صلوات بالأحياء . فلو أن متصونا قال له : أثنى صاحب هذه القبة فى المنام وطلب منى أن أصلى ركعتين عند رأسه وأن أدمو له . أو قال له فى المنام : زرنى ومعك كبش وانحره لزوار قبرى . أو قال له : أنا زرت الله كثيرا ولو أردت أن أتوسط لك عنده لفعلت . فبماذا يرد ابن القيم على الصوفى تائل هذا ؟ وقد أثبت ابن القيم فى أول كتابه الروح : أن كلام الأموات فى الرؤى . لا يرد . وأن الميت إذا أتى فى المنام الإنسان وقال له : انى أوصى لفلان ، وأصبح هذا الإنسان وأخبر أهل الميت بالوصية هذه ، فانه يجب عليهم أمضاؤها . ويقول ابن القيم بعد ذكر روايات منامية فى هذا الشأن : « وهذا محض الفقه » وانه لمخطئ فى ما ذهب اليه . وهو قد ذهب الى تصديق رابعة العدوية الصوفية الشهيرة فى قولها — وهو قول منام — أن أبا مالك كان يزور الله تبارك وتعالى متى شاء . وذهب الى أن كلام الميت فى الحلم ككلامه فى اليقظة . ولا أدري أين كان عقله وهو يكتب هذا ؟ فلو أن حاكما رأى فى منامه أن رجلا وامرأة — لم ييوتا بعد — يزنيان ، فهل إذا قام من نومه يقيم عليهما الحد ؟ وهل إذا رأى انسان نفسه مع امرأة يضاجعها . فهل يصبح ويقول للحاكم : طهرنى من الزنا ؟ ولو رأى أسدا قد أتاها فى الحلم ، فهل هذا الأسد هو نفسه الذى يعيش فى الغابات ؟ انها صور تتراءى فقط .

ان الذى يقضى على المذهب الصوفى قضاء مبرما ، ويهد أركانه من الأساس : هو اثبات انقطاع الأرواح عن الاجساد من بعد الموت — سواء كانت أرواح أنبياء أو كانت أرواح أولياء — واثبات انها لا تتلافى ولا تتزاور ولا تتعارف ولا صلة لها بالأحياء ، ولا تعرف شيئا مما يجرى فى الدنيا . واثبات انها ليست بجسم متفصل عن الجسد وروحه . سواء كان جسدا

..

..

..

..

ماديا أو روحانيا . واثبات أن الميت لا ينتفع بأى عمل من أعمال الأحياء التى يريدون اضافتها الى صحيفة الميت ، إلا عملا عمله فى حياته وما يزال له أثر مفيد من بعد . كولد تسبب أبوه فى صلاحه . وما يزال الولد حيا . أو علم عليه وما يزال أثره باقيا مفيدا أو مسجد بناء وما يزال الناس يلتفتون به فى إقامة الصلاة وغيرها .

وقد ذكر ابن القيم حكايات لا يقدر أحبابه أن يلتبسوا له عزرا فيها . ومنها فى « الروح » « وقال عاصم الجزرى : رأيت فى النوم كائى لقيت بشر ابن الحارث . فقلت له : من أين يا أبا نصر ؟ قال : من عليين . قلت : فما فعل أحمد بن حنبل ؟ قال : تركته الساعة مع عبد الوهاب الوراق بين يدى الله عز وجل يأكلان ويشربان . قلت له : وأنت ؟ قال : علم قلة رغبتي فى الطعام فأباحنى النظر اليه » أ . هـ

والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا الجسم المحسوس وروحه . هؤلاء استدلوا على رأيهم بآيات قرآنية وأحاديث آحاد وحكايات خرافية وحكايات منامية . منها قول ابن القيم فى كتابه : « الروح » كان سماك بن حرب قد ذهب بصره ، فرأى إبراهيم الخليل فى المنام ، فمسح على عينيه ، وقال : اذهب الى الفرات ، فتغمس فيه ثلاثا . ففعل . فابصر » أ . هـ أما الحكايات ففتترك الحديث فى ردها ونقدتها . لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند الموافق ولا عند المخالف . وأما الأحاديث . فقد خرجت من الأدلة ، لكونها آحاد .

وأما الأدلة القرآنية . فأننا نذكرها ، ونبين خطأ المستدل بها . استدل ابن القيم فى روحه بها على :

السئل الأول : « الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتى لم تمت فى مثابها .. فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى » فإنه أخبر بتوفيتها وإمسكها وإرسالها .

الرد عليه : هو أخبر . ولكن لم يخبر بأنها فى حالة التوفى والإمسك والإرسال تكون منفصلة عن الجسد . ومعنى التوفى . أما يكون بمعنى معرفتها

حقها من الأجر ، وأما أن يكون بمعنى الموت : ولأنه قال حين موتها . أى عابر بين الوفاة والموت ، يكون المعنى المراد : ائني بمعرفها حقها من الأجر ، وفى يوم القيامة تناله ، وعبر بالوفاة فى الدنيا ، مع أن التوفية فى القيامة لنحقق وعد الله ووعيده . والتي لم تمت فى منامها يكتب فى صحيفة ما لها وما عليها . ثم انه يمسك التى قضى عليها الموت عن الدنيا بايداع الحسد فى القبر وبإفناء خصائصه المستعدة لقبول الهواء الذى يكون الروح . ويترك النفس الأخرى التى لم يقض عليها الموت الى أجلها المحتوم . وقد جاء التوفى بمعنى الموت ، وبمعنى اعطاء الأجر . فى أكثر من آية فى القرآن . وسياق الكلام هو الذى يحدد المراد من التوفى . ومن ذلك : « وإبراهيم الذى وفى » — « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ، نوف إليهم أعمالهم فيها » — « فيؤفيهم أجورهم » — « وليؤفيهم أعمالهم » — « وما تلتقوا من خير يوف إليكم » — « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » ... الخ .

وأيا ما كان المعنى . فان آية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » لا تثبت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على أن النفس هى مجبوع الروح والجسد . منها : « ووفيت كل نفس ما كسبت » — « ووفيت كل نفس ما عملت » — « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت » — « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا » — « لا تكلف نفس الا وسعها » — « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير حضرا » — « أن تقول نفس : يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله » — « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » — « واذا قتلتم نفسا فادارأتم فيها » — « أنه من قتل نفسا بغير نفس » — « أقتلت نفسا زكية بغير نفس » — « كما قتلتم نفسا بالأمس » — « ائني قتلت منهم نفسا »

فأنت ترى ما تقدم : ان النفس المقتولة هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى بالجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . فماذا قال الله انه يتوفى الأنفس لا يقصد نفسا غير الجسد وروحه . بل يقصد الجسد والروح معا ، لأنهما معا ، مثلها مثل المقعد والأعمى اللذان تعاونا معا على افساد ثمر البستان .

.. ..

الدليل الثاني : « ولو ترى أذ الظالمون في عُمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون » الى قوله تعالى : « ولقد جئتمونا مرادى كما خلقناكم اول مرة » وفيها أربعة ادلة : ١ — بسط الملائكة أيديهم لقتلها . ٢ — وصفها بالاعراج والخروج . ٣ — الاخبار عن عذابها في ذلك اليوم ٤ — الاخبار من مجيئها الى ربها . **الرد عليه :** ان قوله « أخرجوا أنفسكم » نص متشابه يحتل معنيين . اولهما : اخراج الجسد والروح معا من هذه المشقة . ومثل ذلك ما لوقع انسان في بحر وأدركه الغرق ، وصاح عليه انسان وقال له : اخرج نفسك من الماء . وثانيهما : اخراج الروح وحدها من الجسد . وعلى المعنى الأول يكون بسط اليد كناية عن استعدادهم لتوفية اجره وختم صحيفة أعماله . وعلى المعنى الثاني يكون بسط اليد لأخذ الروح . والمعنى الأول هو المراد لقوله فيها بعد : « ولقد جئتمونا » والجيء للروح وللجسد معا في الآخرة لا كما فهم « ابن القيم » من أن المجيء للروح وحدها . لأنه جاء بعد المجيء : « وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم . وما نرى معكم شفعاءكم . الذين زعمتم : أنهم فيكم شركاء » والمخاطب بترك الأشياء ، وراء الظهور ، وتخليهم عن الشفعاء هو الجسد والروح . لأن الروح لا تظهر لها .

الدليل الثالث : قوله تعالى : « وهو الذي يتوكل بالليل . ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسى » ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ، حتى اذا جاء أحدكم الموت ، توفته رسلنا وهم لا يفرطون . ثم ردوا الى الله . ولاهم الحق » فقد أخبر بتوفى الأنفس بالليل ، ويبعثها الى أجسادها بالنهار ، ويتوفى الملائكة له عند الموت .

الرد عليه : ليس في الآيات ذكر للنفس . ولكنه فهم أن المراد منها النفس من شبهها بآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » والذي قلناه فيها بصح ان يقال في هذه الآيات . مع ان هذه الآيات لا تخاطب النفس فقط ، بل تخاطب الانسان بجسده وروحه . فمرجع الانسان الى الله لينبئه بأعماله هو للجسد وللروح . ورد الناس الى الله . ولاهم الحق ، ليس بأرواحهم فقط . وليس بروح زائدة .

الدليل الرابع : قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة . ارجعي الى ربك راضية مرضية . فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا . واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو في الموضعين ؟ على ثلاثة أقوال .

الرد عليه : النفس المطمئنة هي الانسان المطمئن بما قدره الله تعالى وما أجراه عليه في الدنيا ، أي المستسلم لأمره ، المطمئن بعدل ورحمته . وليست النفس هي الروح وحدها ، حالة كونها منفصلة عن الجسد . ألا ترى أن قوله تعالى : « فسلموا على أنفسكم » لا يدل على سلام على النفس وحدها وهي منفصلة عن الجسد . فذلك النفس المطمئنة . ثم اختلف السلف — كما نقل ابن القيم — دليل على أن النفس هي الجسد والروح معا . فانه إذا قيل لها عند الموت . كان القول لها وللجسد ، لأنها لم تنفصل بعد عن الجسد ، وإذا قيل لها عند البعث . فقد حيى الجسد وحلت فيه الروح . ولو أن « ابن القيم » أصر على قوله بأن النفس المطمئنة هي المفصلة عن الجسد . لكان دخولها في الجنة في يوم القيامة حالة كونها منفصلة عن الجسد — فيكون النعيم للروح وليس للجسد — وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المصححون بالبعث الروحاني فقط .

أي ان الله تعالى قال للنفس المطمئنة « ادخلي جنتي » فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد ؟ . اذن النفس المطمئنة هي الروح والجسد . والاطمئنان صفة لها .

الدليل الخامس : قوله تعالى : « ان الذين كذبوا بآياتنا ، واستكثروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء » يقول ابن القيم : وهذا دليل على أن ارواح المؤمنين تفتح لهم أبواب السماء . وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت .

الرد عليه : ان التعبير بقوله « لا تفتح لهم أبواب السماء » هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله . كما يقال : افتح لي أبواب رحمتك وافتح لي أبواب الخير . وليس التعبير هذا نصا في أرواح مفارقة لأجسادها .

هذه هي الأدلة القرآنية عند « ابن قيم الجوزية » والرد عليها .
رأى آية الشهداء وانهم أحياء عند ربهم يرزقون فان العندية ليست للقرب المكاني ، لاستحالة ، وانها المعنى : سصيرون في الآخرة أحياء .

==

الثاني : ان القوى الحساسة اذا ادركت شيئا ، عجزت في تلك الحالة عن ادراك شيء آخر . والقوة الناطقة اذا ادركت شيئا ، صارت عند ذلك اقوى على ادراك سائر الأشياء .

الثالثة : ان القوى الحساسة يعرض لها الاغلاط الكثيرة بسبب اختلاف امزجة الآلات الجسمية . والقوة العقلية لما لم تكن جسمية ، لم تعرض لها الاغلاط بهذا السبب ، فبان بهذا : ان ادراك النفس الناطقة اشرف من مدركات القوى الحسية . ولما ان مدركات النفس الناطقة اشرف من مدركات القوى الحسية : فلان مدركات النفس الناطقة هي ذات واجب الوجود وصفات جلاله واكرامه ، وكيفية تأثيره في تكوين العالم الروحاني والعالم الجسماني . ومن مدركات النفس الناطقة : الملائكة المقربون (على) اختلاف (١٤) درجاتهم ومراتبهم . ولما مدركات القوى الحساسة : هي الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية . ومعلوم انه لا نسبة في الشرف بين هاتين الدرجتين .

واذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم ، وجب المقطع بأنه كلما كان الادراك اكمل وكان المدرك اشرف ، تكون اللذة اقوى واعلى . ولما ثبت ان ادراك النفس الناطقة يحضره جلال الله اقوى الادراكات ، وثبت ان الحق سبحانه اشرف الموجودات : لزم ان يقال : اللذة المحاصلة بادراك جلال الله ، تكون اقوى اللذات واعلاها (١٥)

وعبر بالان دلالة على تحقق الوقوع من جهة ، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى .
وهي آية متشابهة . ومحكمها هو : « كل نفس ذائقة الموت وانها توفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت التوفية في القيامة ومنعها في القبر للشهيد وغيره .

(١٥) واعلاها : ص

(١٤) واختلاف : ص

قال الشيخ : « واذا لم تلتذ انفسنا بذلك او التلت لذة يسيرة ، فذلك للشواغل البدنية التي هي كالأفراض ولبعد المناسبة لفرق النفس في الطبيعة ، مثل المرضى الذين لا يلتذون بالحلو ، ويتأذون . فاذا زال العائق ثبت اللذة بالحلو ، وظهر التألم بالمر . وهذا أيضا كالخدر الذي لا يحس بالمر ولا لذة ، وكالذي به « بوليموس » فانه جائع ولا يحس بالمر الجوع ، فاذا زال العائق اشتد به احساسه »

النفسي : لسانل أن يأسل فيقول : ان كانت معرفة الله تعالى تقتضى هذه اللذة العظيمة ، فنحن في هذه الحياة الجسمانية نعرفه معرفة بقدر الطاقة البشرية ، فلم لا تحصل هذه اللذة ؟ واجاب عنه : بان المقتضى للذة قائم الا أن اللذة لم تحصل (١٦) لأن اشتغال النفس عائق عن حصول هذا الأثر ، والمقتضى قد يتخلف الأثر عنه ، لاجل قيام المانع . ثم ضرب لهذا امثلة :

اولها : المريض الذي يتأذى بذوق الحلو ، نادراك الحلاوة موجب للذة ، الا انه لم يحصل اللذة ههنا ، لأن الخلط الحاصل الموجب لذلك المرض عائق عن حصول هذا الأثر .

وثانيها : ان العضو الخدر اذا احترق بالنار ، فانه لا يحس بالألم ، مع أن المقتضى للألم قائم ، الا انه لم يحصل الاحساس . فاذا زال هذا العائق حصل الاحساس الشديد .

وثالثها : المرض المسمى « بوليموس » وهو الانسان الذي يختل مزاج معدته ، فلا يحس بالجوع البتة . فان المقتضى لألم الجوع قائم . وهو تحلل الأجزاء البدنية ، الا أن سوء مزاج فم المعدة يمنع من حصول هذا الاحساس ، فاذا زال هذا العائق حصل الاحساس . فكذا هنا .

(١٦) هي تحصل عقب الصلاة بالذات وعقب كل فعل حسن خالي من الرياء .

ولفائل ان يقول : المسؤالات على هذه الحجة كثيرة ، نكرناها في كتاب « المخلص » وتكتفى هنا بالقليل منه . فنقول :

اتقولون : ان هذا الادراك عين هذه اللذة ، او تقولون : هذا الادراك يوجب هذه اللذة ؟ والأول باطل ، لأن الادراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصله قبل الموت ، فوجب ان لا يكون الادراك هو عين اللذة . والقدر الذى ذكرتموه — وهو قيام المانع — هو فى هذا المقام باطل ، لأنه يجوز أن يكون المقتضى قائما ، الا ان المانع يمنعه من ايجاب هذا الأثر . وهذا معقول . وأما ان يقال : ان الشيء يكون حاصلًا ، ثم ان المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلًا . فهذا لا يقوله عاقل . فثبت : أن هذا القدر انما يتم اذا عرفت ان هذا الادراك ليس عين اللذة ، بل هو أمر يوجب اللذة .

الا انا نقول : على هذا التقدير يسقط هذا الدليل . وبيانه من وجهين :

الأول : ان القوى المدركة مختلفة بالماهيات والادراكات ايضا مختلفة بالماهيات . والأشياء المختلفة بالماهية لا يجب استواؤها فى الأحكام ، فلا يلزم من كون الادراكات الحسية موجبة للذة ، كون الادراكات العقلية موجبة للذة .

الثانى : يجب ان الادراكات العقلية موجبة للذة ، نكن كون المقتضى موجبا لأثره ، يكون موقوفا على شرط . فلم لا يجوز أن يقال : كون الادراكات العقلية موجبة للذة موقوف على حصول الآلات البدنية . وعند فقدان هذه الآلات يبطل الشرط ، فلا جرم لم يحصل المشرط ؟

والأقرب عندى فى تقرير هذا الباب : أن يقال : الاستقراء دل على أن الكمال محبوب لذاته . واذا كان كذلك لزم ان يقال : ان الشيء كل ما كان أشد كما لا كان أولى بالمحبة . واكمل الأشياء هو الحق — سبحانه — فكان هو أولى بالمحبة . وادراك المحبوت من حيث هو محبوب ، يوجب

اللذة . ولما كان ادراك النفس الناطقة للحق — سبحانه وتعالى — اكمل من ادراك القوى الجسمية لادراكاتها ، وكان الحق سبحانه اكمل الموجودات ، وجب أن تكون اللذة الحاصلة من ادراكه اكمل من سائر اللذات .

والسؤالات اللذان ذكرناهما — وإن كان يتخيل بقاؤهما على هذه الطريقة — يمكن (١٧) الجواب عنهما بوجه لا يمكن ذكرها في تلك الطريقة .

المسألة الثالثة

في

اثبات الشقاوة الروحانية

قال الشيخ : « وكذلك فقد النفس الناطقة للاحظة كماله من مؤلمات جوهرها ، لأن فقد كل قوة فعلها الخاص من مؤلماتها ، إذا كانت تحرك الفقد »

التفسير : لما بين فيما سبق أن معرفة الحق سبحانه توجب اللذة العنصرية قال في هذا الموضع : أن فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مؤلماتها . وهذا إعادة المطلوب بعبارة أخرى فيكون الاستدلال على اثبات المطلوب اثباتاً للشيء بنفسه . وأنه باطل .

وأما قوله : إذا كانت تدرك الفقد فاعلم : أن هذا كالاقرار بأن فقدان معرفة الله تعالى لا يوجب الألم مطلّاً ، بل أنها يوجب الألم إذا حصل العلم بحصول ذلك الفقدان . وتقريره : أن المعرفة كمال النفس الناطقة فإذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها ، فقد حصل العلم بفقدان الكمال ، وقد حصل ألم الروح . والدليل عليه : أن الاستقراء الظاهر اقتضى ما يمكن أن يقال في تقريره هذا الموضع .
الباطلة : هي المثالة .

(١٧) لكنه يمكن : ص

ولقائل أن يقول : انكم تسلمون أن النفس الخالية عن العقائد الحقّة والباطلة غير متألّمة . وانما الذى تدعونه (هو) أن النفس الموصوفة بالعقائد **فلقول :** هذه النفس بعد المفارقة إما أن تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد أو لا تعلم . فان علمت كونها مخطئة فى تلك العقائد لم تبق تلك العقائد ، لأنه متى حصل الشعور بكون هذا الاعتقاد خطأ باطلا ، لم يبق ذلك الاعتقاد . وإما ان لم تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد الحقّة ، لم يحصل لها شعور بكونها نافذة للعقائد الحقّة ، فوجب أن لا يحصل لها تألم بسبب فقدان العقائد الحقّة .

قال الشيخ : « لكن البدن هو الشاغل عن الاحساس بالهم هذا الفقدان ، أو تألم وجود مضاد للحق . مثل ما تجد من الألم ينوق صاد الحق . فإذا زال البدن اشتدت لذة الواجب وعظم ألم الفاقد اشتدادا لا يقاس الى حال الالتذّاد بالحلو أو بالمر »

التفسير : السؤال الذى ذكره فى اللذة العقلية ، اعاده فى الألم العقلى . وهو انه ان كان فقد معرفة الله تعالى أو حصول العقائد الباطلة ، لوجب هذا الألم الشديد . فلم لا يجد صاحب العقائد الباطلة هذا الألم ؟ وأجاب عنه أيضا بذلك الجواب . وهو : أن مقتضى للألم قائم الا أنه لم يحصل الألم ، لأن اشتغال النفس بتدبير البدن عاق عن الاحساس بذلك . وتقديره : عين ما تقدم فى ذلك الموضع .

المسألة الرابعة (1)

فى

ضبط المعرفة التى بها تكمل السعادة الانسانية

وهى آخر الكتاب .

قال الشيخ : « هى الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخصائص »

(1) السابعة : ص

ووقف النظر على جلال الحق الأول ، ومطالعة مطالعة عقلية . والاطلاع على أن الكل من قبله ليكون صورة الكل بتصور النفس الناطقة بلحظها . وهى مشاهدة ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية . والحق ولى تسهيل سبيلنا إليها . أنه سميع مجيب «

التفسير : الانسان يشارك النبات والحيوان بأكله وشربه ودفاعه ، ويشترك سائر الحيوانات بشهوته وقضبه وحبه للاستعلاء . ويمتاز عنهما بأسرها فى كونه عارفاً بحقائق الأشياء محيطاً بها مطلعاً عليها . وبدائه العقول السليمة مشاهدة بأن الانسان اشرف من الجهادات والنباتات وسائر الحيوانات . فاذا كان هو اشرف من غيره بكونه انساناً وهو انه انما كان انساناً بهذه المعرفة ، وجب أن يكون هذا العرفان اشرف مما عداه . واذا ثبت هذا فنقول : اما معرفة هذه الجسمانيات على سبيل الجزئى فمخسيسة . لأن أحوال هذه الجسمانيات زائلة ، ومتى كانت زائلة كان العلم بها زائلاً . والكمال الذى يكون على شرف الزوال خسيس . وايضاً : شرف العلم بشرف المعلوم . وكلما كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف . والحق سبحانه اشرف المعلومات ، فتكون معرفته اشرف المعارف . الا أن هذه المعارف الالهية انما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفات الى ما سواها . فاما اذا التفتت الى ما سواها ضعفت تلك المعارف الالهية فى الجلال والاشراق واللباعان . وهذه الأحوال لا سبيل الى الوصول اليها الا بالتجربة والامتحان . واذا عرفت ذلك ثبت : أن أول مراتب السعادة الانسانية (هو) الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس .

واما آخر مراتب هذه السعادة وغايتها : فهو وقت النظر الى جلال الحق الأول ومطالعة مطالعة عقلية ، مبراة عن امتزاج احكام الوهم والخيال . والمراد من قولهم : وقف النظر على جلال الحق الأول : أنه ثبت أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه ، بل لا معلوم عندهم من الحق سبحانه الا السلوب والاضافات . اما السلوب فاليها الاشارة بقوله فالجلال . واما الاضافة فاليها الاشارة بقوله : والاطلاع .

على أن الكل من قبله . وعند هذا تصير النفس سعيدة كاملة قنسية
الجوهر ، نورانية المنعم ، بسبب عرفانها للجلال والاكرام .

ونعم ما فعل هنا ، حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام ،
ليكون ذلك مطابقا للمشار اليه فى الكتاب الكريم . حسب قال : « يتشارك
اسم ربك ذى الجلال والاكرام (١٨) »

ثم انه لما (أراد ان) يبين انه العلم الذى يوجب السعادة قال : وليكون
صورة الكل متصورة فى النفس الناطقة ، يلحظها . وهى مشاهدة لذات
الأحد الحق من غير فتور . والانتقطاع مشاهدة عقلية .

وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة . ولما ذكر ذلك ختم الكلام
بقوله : والمحبة ، ولئى لتسهيل سبيلنا اليها . انه سميع مجيب .

**قيل الشارح : (يجب) ان نختم الكتاب بدعاء مأثور عن بعض
الصالحين (وهو) ذى النون المصرى — رضى الله عنه — (وهو) : « الهى
سرى لك مكشوف . وأنا اليك ملهوف . اذا أوحشنى الذنب ، آتسنى
ذكرك . علما بأن أزمة الأمور بيدك ، وأن مصدرها عن قضائك وقدرك . الهى
من أولى بالتقصير منى . وقد جعلتنى بالذل ضعيفا . ومن أولى بالعفو
منك . وعلمك منى سابق أمرك منى محيط اطاعتك باذنك . والمنة لك على .
وعصيتك بعلمك . والمحبة لك على . فاسالك بوجود رحمتك ، وانتقطاع
حجتنى . وبفقرى اليك وغنائك عنى : أن تغفر لى خطيئتى يوم الدين ، وأن
لا تجعلنى من الهالكين ، يا أكرم الأكرمين ، يا أرحم الراحمين »**

**تم الكتاب . والحمد لله رب العالمين ، والسلام على الملائكة الكرام
المقرئين ، حمدا دائما الى دهر الداهرين .**

نجز من تعلية العبد الفقير الى الله تعالى « يوسف بن ابراهيم بن
أبى الكرم » التكرينى بىرطلى . من بلد « الموصل » فى شهر صفر من سنة
حمس وسبعين وتسعمائة للهجرة ، لنفسه ، حامدا الله تعالى على سبوغ
نعمائه ، وجزيل عطائه .

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت السابع عشر من مايو سنة
الف وتسعمائة وثمانين . الموافق الثانى من رجب سنة ألف وأربعمائة من
من الهجرة . فى مدينة الرياض .

سعيد الطاهر
محمد جرجى زى أحمد على السقا
بمكة المكرمة الربى الثانى الأخرى

فهرس

فهرس الجزء الثالث من كتاب

« شرح عيون الحكمة »

الصفحة.

الموضوع

٢١

الفصل الأول

في

اوصاف الوجود

١٩

الفصل الثاني

في

احكام الهيولى والصورة

٢٥

الفصل الثالث

في

اثبات القوى

١٧٣

الموضوع	الصفحة
الموضوع	
الفصل الرابع	٤٥
في	
احكام العمل والمطلوبات	

الفصل الخامس	٥٢
في	
الوجود	
وبيان انقسامه الى الجوهر والعرض	

الفصل السادس	٨٧
في	
مباحث الممكن والواجب	

الفصل السابع	٩٧
في	
الكلى والجزئى	

الصفحة

الموضوع

الفصل الثامن

في

١٠٧

الالهيات

١٢٢

الفصل التاسع

في

تقرير المعاد

